N° 9 1953 Novembre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Morale catholique et devoir de fécondité

Dans un précédent article [1] nous avons tâché de montrer que l'hespéridine, inhibant la fécondité du couple humain, se rangeait parmi les moyens anticonceptionnels condamnés par l'encyclique *Casti Connubii*.

Les pages qui vont suivre voudraient faire saisir avec plus de précision le point exact réprouvé par le magistère et essayer de faire comprendre la raison profonde de la condamnation de l'onanisme.

I

On ne peut se faire une idée exacte du problème que si l'on tient compte des autres aspects de la procréation humaine, au sujet desquels l'Eglise a dû affirmer sa doctrine ou son point de vue. Rappelons aussi que les moralistes catholiques ont eu, au cours des siècles, à répondre aux questions posées par les fidèles et ont édifié ainsi tout un corps de doctrine.

En considérant de près cet enseignement de l'Eglise et la doctrine de ses théologiens, on est frappé de voir comment, dans les multiples questions concernant une réalité aussi complexe que la procréation, les solutions s'orientent bel et bien dans une seule et même direction. On se trouve ici, à n'en pas douter, devant une conception de base, devant une vue des choses bien définie et bien arrêtée, qui se manifeste partout dans la solution apportée aux problèmes concrets, si divers soient-ils.

Quelle est cette vue profonde commune aux théologiens et quelle est cette valeur que l'Eglise défend avec tant de fermeté?

Est-ce le respect pour l'*éminente valeur de l'amour humain entre époux*? Il semble bien que non, et on peut le regretter. Ce n'est que

1. Voir *N.R.Th.*, 1953, p. 690-702.

depuis vingt-cinq ans que les moralistes (suivis et dépassés maintenant par une foule de publicistes plus ou moins bienvenus) se sont mis à considérer cette valeur.

En vérité, ni dans les actes du magistère et ni surtout dans les considérations des moralistes, cet amour ne semble occuper une place de choix, loin de là.

L'amour est orienté vers la procréation : voilà l'essentiel. Certes on relève dans l'encyclique *Casti Connubii* de nobles pensées au sujet de l'aide mutuelle entre époux chrétiens. Les partisans enthousiastes de la mystique conjugale à deux n'ont pas manqué d'y faire appel. Il serait du reste possible et hautement souhaitable en notre temps de centrer d'une façon concrète la morale conjugale sur cet amour humain sainement et chrétiennement compris.

Mais, redisons-le, ce n'est certainement pas le point de vue qui a été souligné jusqu'ici. Et il est évident que, dans la doctrine des moralistes et de l'Eglise, le couple humain est vu dans un contexte beaucoup plus large que celui de l'union amoureuse.

Si ce n'est pas la valeur de l'amour du couple qui prime, serait-ce peut-être *une conception nataliste*? Serait-ce par conséquent la limitation des naissances comme telle, qui encourt la condamnation de l'Eglise? Nous ne le pensons pas non plus. Nous avons reconnu sans doute, que le croyant conçoit la venue de l'enfant dans sa famille comme une bénédiction. Il voit large dans ce domaine et porte avec fierté la paternité ou la maternité. Mais on aurait tort de prétendre que le « multiplicamini » de la Genèse domine entièrement le problème et donne, à lui seul, tout son sens à la vie conjugale.

Tout bien considéré, nous constatons que l'Eglise, tout en reconnaissant le devoir de procréation chez les époux, s'est montrée très réservée à cet égard. N'oublions pas que l'union entre Joseph et Marie fut une union virginale. On peut aussi trouver dans l'histoire de la chrétienté une longue suite d'écrivains qui, à côté d'un mariage conclu en vue de la procréation, ont traité d'un mariage où l'aide mutuelle sert de sauvegarde à la virginité.

Lorsque Pie XII, dans son allocution adressée aux sages-femmes [2], mit en cause un certain devoir de procréation dans un raisonnement concernant la continence périodique, c'était là chose nouvelle dans un document important émanant du magistère.

Au cours du siècle dernier, les moralistes qu'embarrassait la diffusion des pratiques anticonceptionnelles n'en ont pas appelé à ce devoir de procréation. Lorsqu'il était question de ce devoir, on le jugeait fort limité et pratiquement négligeable [3]. Seuls quelques auteurs récents,

---

2. *Discours de S.S. Pie XII aux membres du Congrès de l'Union catholique italienne des sages-femmes, en date du 29 octobre 1951. A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 835-854. Voir *N.R.Th.*, 1952, p. 70-80.

3. Le R. P. Vermeersch écrivait encore en 1933 dans la dernière édition

qui sont loin d'avoir fait école, ont voulu y insister discrètement [4].

Il est donc clair que ce n'est pas la conception nataliste pure et simple qui domine celle du mariage chrétien. On atteint, croyons-nous, le fond du problème qui nous occupe, en posant comme thèse fondamentale de la doctrine catholique du mariage, l'inviolabilité de l'union objectivement réalisée dans l'acte du mariage entre l'intimité corporelle et la procréation.

En ce qui regarde l'inséparabilité de la sexualité et de la procréation, les chemins suivis par une sexologie matérialiste et par la doctrine de l'Eglise sont nettement divergents. La première en est arrivée à dissocier les deux aspects. Nous n'avons pas à indiquer ici sur quelle voie cette sexologie s'est engagée [5]. La procréation peut en fait se passer des sexes. Et s'il y a suffisamment de cas où dans la nature la procréation n'est pas liée aux sexes, le sexe pourrait se concevoir aussi sans procréation, comme un moyen de se retrouver dans l'amour. En fait, cependant, sexe et procréation sont, chez l'homme, comme imbriqués l'un dans l'autre. Mais la sexologie naturaliste a nettement séparé les deux. Elle considère souvent le sexe sans la procréation et la procréation sans le sexe. La distinction que l'on peut constater entre la psychologie vécue de l'abandon sexuel et celle du désir de la paternité ou de la maternité est transposée ici dans le domaine des essences.

Dans la littérature ecclésiastique, au contraire, nous sommes frappés par la cohérence logique d'un ensemble de directives qui présuppose l'indissolubilité foncière entre le sexe et la procréation. Nous constatons en effet que la doctrine de l'Eglise sur la finalité de l'acte conjugal et sur la hiérarchie des fins du mariage d'une part, et la défense de pratiquer l'insémination artificielle d'autre part, procèdent d'une même vue des choses.

---

de ses *Theologiae moralis principia, responsa, consilia,* au t. IV, p. 56, n. 61 (Rome, 1933) : « Mirati sumus esse nonnullos, potissimum in Neerlandia et Anglia, qui coniugibus obligationem positivam adesse putent prolem generandi ». En 1934, dans les *Periodica de re morali,* p. 242, il rejette une fois de plus cette obligation positive. En 1935 dans un article qu'il n'a pu achever (*Per. de re morali,* p. 169), comme il se sentait moins à l'aise dans sa position de refus, il ne voulait en tout cas pas considérer cette obligation comme grave.

4. Dr A. W. Hoegen, *Over de zin van het huwelijk,* 1re édit., Nimègue, 1935, p. 242-265; J. Dermine, *La continence périodique et le devoir de fécondité,* dans la *Cité chrétienne,* 10 (1935-36), p. 144-148; Id., *Le devoir de fécondité,* dans les *Collationes Tornacenses,* 31 (1935-36), p. 321-328; Id., *La doctrine du mariage chrétien,* Bruxelles, 1945, p. 346; J. Leclercq, *Leçons de droit naturel,* tome III, *La famille,* Louvain, 1944, p. 225 et s.; R. Boigelot, S. J., *Le devoir de fécondité au foyer, Etudes Religieuses,* n. 435, Liège, 1938 (Duval-Aumont, *Le contrôle des naissances au foyer chrétien,* Paris-Tournai, 1938). Voir F. Trösch, *Das 'bonum prolis' in den Ehetraktaten von Thomas Sanchez, S. J. und Basilius Ponce de Leon, O.E.S.A.* (pro manuscripto), Louvain, 1953.

5. H. Ruygers, *De beide geslachten. Schetsen voor een wijsgerige sexuologie,* Roermond en Maaseik, 1952.

Mais pourquoi les moralistes proclament-ils donc cette inséparabilité, qui requiert du reste d'être bien comprise? Est-ce parce que l'Eglise veut brandir un principe pragmatique assez puissant pour mater la concupiscence humaine débridée par le péché originel? En d'autres termes, l'Eglise veut-elle à tout prix lier le sexe à la procréation, parce qu'étant responsable de la santé morale et religieuse des membres du Christ, elle veut empêcher par une norme sévère que l'humanité ne s'abandonne à une mentalité jouisseuse, sans contrepartie de devoirs?

Ne nous récrions pas et n'écartons pas d'un geste indigné ce motif disciplinaire. Car enfin l'onanisme conjugal, sans parler de bien d'autres inconvénients, entraîne avec lui une matérialisation de la mentalité, d'autant plus fâcheuse qu'elle s'ignore elle-même. L'échelle des valeurs en vient à différer considérablement chez l'onaniste et chez le chrétien. Cette raison ne suffirait-elle pas à elle seule, pour que l'Eglise se sente le devoir de veiller par des mesures disciplinaires au respect de ces valeurs?

Soit, dira-t-on, mais alors la condamnation de l'Eglise ne revêt plus qu'un caractère disciplinaire, parce qu'elle semble exigée uniquement pour la sauvegarde de valeurs indispensables à la vie humaine. Mais peut-on alors parler encore, comme le fait l'encyclique, de l'acte même de l'onanisme comme d'un acte contre nature?

Si la véritable attitude de l'Eglise était purement pragmatique, l'on pourrait imaginer une révocation possible de cette condamnation, dès que se transformeraient les conditions de vie. Pourquoi faudrait-il donc écarter à priori l'hypothèse de telles conditions de vie, où le souci de la procréation et l'amour mutuel vécu d'une façon vraiment fervente et chrétienne suffiraient à préserver les chrétiens d'un abrutissement sexuel, même s'ils séparaient dans un seul et même acte du mariage le facteur intimité de la fonction procréatrice? Il est clair que le jugement moral porté sur la jouissance sexuelle dans l'acte du mariage et par conséquent la manière de vivre cet acte même, a notablement changé au cours de l'histoire de l'Eglise [6].

Ce serait méconnaître l'Eglise que de la juger trop timorée pour oser abandonner à la conscience individuelle, comme semble le faire l'Eglise anglicane, le soin de juger si, en certaines circonstances, il ne vaudrait pas mieux dissocier le don sexuel et le souci de la procréation. Mais l'Eglise Catholique, nous dit-on, doit veiller au « troupeau » de Dieu, troupeau qui comporte une grosse majorité de personnalités bien faibles, pour lesquelles certaines normes ne seront

---

6. Voir la citation de Lindner dans notre précédent article, *N.R.Th.*, 1953, p. 693. Voir aussi Lebras, art. *Mariage*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*; Fuchs, *Die Sexualethik des H. Thomas von Aquin*, Cologne, 1948; Abellan, *El fin y la significacion sacramental del matrimonio*, Granada, 1939.

jamais trop sévères, si l'on veut atteindre un résultat substantiel. Voilà pourquoi l'Eglise maintient l'absolue indissolubilité des fins du mariage.

Il nous est facile de répondre et de montrer que l'inséparabilité du sexe et de la procréation n'est affirmée que dans un sens très précis, et qu'en dehors de ce sens déterminé, l'Eglise laisse précisément au chrétien lui-même la responsabilité de juger si, oui ou non, il vivra l'intimité conjugale séparée de fait de toute possibilité de procréation.

Il vaut la peine de parcourir le raisonnement que Sa Sainteté le Pape Pie XII a suivi dans son allocution aux sages-femmes d'Italie en 1951. Voici ce passage :

« D'autre part, si cette limitation de l'acte aux jours de stérilité naturelle porte, non sur le droit lui-même, mais seulement sur l'usage du droit, la validité du mariage reste hors de discussion; toutefois, la licéité morale d'une telle conduite des époux serait à affirmer ou à nier, selon que l'intention d'observer constamment ces périodes est basée, ou non, sur des motifs moraux suffisants et sûrs. Le seul fait que les époux n'offensent pas la nature de l'acte et sont même prêts à accepter et à élever l'enfant qui, malgré leurs précautions, viendrait au monde, ne suffirait pas à lui seul à garantir la rectitude des intentions et la moralité indiscutable de ces motifs eux-mêmes.

» La raison en est que le mariage oblige à un état de vie qui, de même qu'il confère certains droits, impose également l'accomplissement d'une œuvre positive regardant cet état lui-même. Dans ce cas on peut appliquer le principe général qu'une prestation positive peut être omise, si de graves motifs, indépendants de la bonne volonté de ceux qui y sont obligés, démontrent que cette prestation est inopportune ou prouvent qu'elle ne peut être légitimement réclamée par le requérant, en l'espèce, le genre humain.

» Le contrat matrimonial, qui confère aux époux le droit de satisfaire l'inclination de la nature, les constitue en un état de vie, l'état conjugal. Or, aux époux qui en font usage, en accomplissant cet acte spécifique de leur état, la nature et le Créateur imposent la fonction de pourvoir à la procréation du genre humain. C'est là la prestation caractéristique qui fait la valeur propre de leur état, le *bonum prolis*. L'individu et la société, le peuple et l'Etat, l'Eglise elle-même dépendent pour leur existence, dans l'ordre établi par Dieu, du mariage fécond. Dès lors, embrasser l'état de mariage, user constamment de la faculté qui lui est propre et qui n'est licite que dans cet état et, d'autre part, se soustraire toujours et délibérément, sans un grave motif, à son premier devoir, ce serait pécher contre le sens même de la vie conjugale.

» De cette prestation positive obligatoire, peuvent dispenser, même pour longtemps, aussi pour la durée entière du mariage, des motifs sérieux, comme ceux qu'il n'est pas rare de trouver dans ce qu'on appelle l'« indication » médicale, eugénique, économique et sociale. D'où il suit que l'observance des époques infécondes peut être *licite* sous l'aspect moral et, dans les conditions indiquées, elle est réellement telle. Si cependant il n'existe pas, d'après un jugement raisonnable et juste, de telles raisons graves personnelles ou dérivant des circonstances extérieures, la volonté d'éviter habituellement la fécondité de l'union, tout en continuant à satisfaire pleinement la sensualité, ne peut découler que d'une fausse appréciation de la vie et de motifs étrangers aux règles de la saine morale [7]. »

---

7. Voir ce texte dans la *N.R.Th.*, 1952, p. 74-75.

Quiconque lit ce texte avec attention est vite persuadé que l'inséparabilité absolue entre l'élément d'intimité conjugale et l'élément procréateur n'est pas le principe fondamental de la morale catholique du mariage. Le devoir de procréation chez les époux est en effet déterminé par les « indications », dont seuls en fin de compte les époux sont en état de juger.

Limiter les naissances demeure par conséquent un droit même pour les époux qui posent l'acte du mariage. L'intimité conjugale peut donc être vécue tout en excluant de fait la procréation et même avec l'intention explicite de l'exclure en un cas concret. Entendons-nous bien.

Pour comprendre le problème posé par l'usage de moyens anticonceptionnels, il importe de saisir exactement pourquoi la continence périodique est tolérée. On saisira ainsi du même coup quelle espèce d'intervention demeure permise et quelle autre doit être catégoriquement écartée.

Dès qu'il y a de sérieux motifs, la continence périodique est permise, voire parfois à conseiller, parce qu'elle laisse précisément — en un sens que nous spécifierons dans un instant, — la nature intacte et respecte cette nature par la continence. En fait, dans la continence périodique, on ne fait rien d'autre que profiter de la stérilité que la nature elle-même règle et procure. On profite de cette stérilité en vue d'une rationalisation de la procréation que l'on estime plus humaine. Grâce à son intelligence qui a saisi les lois de la nature, l'homme découvre les jours où la fécondité est en fait dissociée de la possibilité de se procurer l'intimité sexuelle. Dans la continence périodique d'autre part, on ne fait intervenir aucun élément qui freine ou viole le processus physiologique de la procréation. On laisse ce processus intact, bien qu'on limite évidemment la procréation. Supposons, au contraire, qu'on veuille par la continence périodique favoriser avec plus de certitude la procréation en cherchant à poser l'acte du mariage aux jours féconds, il ne serait pas davantage question en l'occurrence d'une intervention positive dans le processus physiologique. Les relations sont normales ; c'est uniquement par le choix des jours que l'on veille à avoir, dans ces relations, une chance plus grande de procréer. Mais, en fait, on lie aussi peu intimité et procréation, qu'on ne les sépare par la continence périodique. Dans les deux cas, connexion ou séparation des deux éléments sont des données de la nature elle-même.

Tout compte fait, ce n'est donc pas le caractère absolu du devoir de procréation qui prime dans la morale catholique. Ce n'est pas non plus, à strictement parler, l'inséparabilité absolue de la procréation et de l'intimité conjugale. Ce qui domine, c'est le respect souverain pour le processus naturel de la procréation, dès que ce processus est mis en branle, son inviolabilité. Ce respect souverain empêche l'individu d'intervenir et de dérégler dans le processus physiologique l'unité, voulue par la nature même, entre intimité et procréation.

II

Il nous reste maintenant à approfondir davantage ce dernier point. Ce qui, dans la morale catholique, prime en matière sexuelle et lui donne son aspect positif, c'est l'exigence d'un respect profond pour le sens même de la sexualité dans l'homme. Ce sens de la sexualité, on peut le définir comme une rencontre de l'homme et de la femme dans la joie de l'amour procréateur. Cet idéal inspire et suggère par lui-même tout ce qui pourra faire de ce rapprochement une rencontre amoureuse, respectueuse et féconde. A l'extrême opposé de cet idéal se place le rapprochement des sexes déclenchant le processus de la procréation d'une manière irresponsable et égoïste, à l'encontre même de ce sens profond de la sexualité.

Dans le mariage, où l'amour mutuel de l'homme et de la femme est de lui-même continuellement au service de la procréation et où les profondeurs de l'amour humain semblent se diriger vers elle[8], il est évident que, lorsque le don sexuel a lieu, comme il se doit, dans l'amour, le processus naturel de la procréation, tel qu'il est inscrit dans la nature même, doit être respecté du début à la fin.

De façon précise, ce qui s'oppose en tout cas au sens de la sexualité dans le mariage, c'est cette intervention positive et directe dans le processus de la procréation que les époux ont librement déclenché dans leur union amoureuse. On saisit dès lors la différence entre la continence périodique, même la plus égoïste — qui pèche sans doute contre le devoir relatif de procréation, mais non point contre la moralité de l'acte conjugal lui-même — et une stérilisation même non mutilante ou passagère, qui semble peut-être tout indiquée. Dans la continence périodique, nous nous permettons de le répéter, il n'est pas question d'une intervention positive et directe dans le processus physiologique de la procréation. L'homme n'use que de sa connaissance de ce processus physiologique tel qu'il se déroule dans la nature. Il décide d'avoir des relations à tel moment du cycle menstruel, et uniquement à tel moment. Les relations elles-mêmes, si elles ont lieu, se déroulent selon le processus naturel et respectent toutes les conditions physiologiques de la procréation. Dans la plus simple stérilisation, au contraire, l'homme l'interrompt directement.

Ajoutons encore une dernière remarque. On a l'impression, en fréquentant les moralistes, que le terrain déclaré inviolable dans la procréation est bien plus large que celui de l'acte conjugal. Il comprend

8. Rappelons ce passage du discours de S.S. Pie XII aux sages-femmes : « Non seulement l'œuvre commune de la vie extérieure, mais encore tout l'enrichissement personnel, même l'enrichissement intellectuel et spirituel, jusqu'à ce qu'il y a de plus spirituel et profond dans l'amour conjugal comme tel, a été mis par la volonté de la nature et du Créateur au service de la descendance ». Voir le texte dans *N.R.Th.*, 1952, p. 77.

tout le processus physiologique de la procréation, depuis la maturation des cellules (défense de la castration), jusqu'à la lactation obligatoire de l'enfant. A considérer les choses d'un peu plus près, il ressort cependant que l'inviolabilité culmine dans l'acte du mariage, parce que c'est tout juste dans cet acte que l'homme met en branle le processus procréateur, pour autant que cela dépend de lui. Il a le droit d'éviter cet acte. Il a d'autre part, comme on le constate en cas de viol, le droit — sauf à respecter une vie humaine déjà conçue — d'interrompre un processus physiologique de procréation qui lui serait imposé. Mais dans le cas où il engage librement sa sexualité, il est obligé en conscience d'en respecter le sens et le processus. Par cet engagement, il se met au service de la procréation que vise son amour. Dès ce moment une transmission de vie engagée qui serait en même temps une exclusion positive et directe de cette vie même, deviendrait un attentat grave qu'on ne pourrait justifier en aucun cas.

Nous pensons avoir pénétré ainsi jusqu'à l'essence même du jugement moral concernant l'emploi de moyens anticonceptionnels. Ce ne sont ni l'amour humain, ni le devoir de procréation, ni l'inséparabilité absolue dans chaque acte entre l'intimité conjugale et la procréation, qui fondent la norme morale, mais bien plutôt l'inviolabilité du processus physiologique de procréation, librement mis en branle par les époux. Ce processus a la priorité sur l'amour humain entre l'homme et la femme et, en certains cas, sur la vie de l'individu.

III

Si nous voulons donner à la doctrine de l'Eglise une signification humaine, nous devons creuser encore davantage pour trouver le sens de cette priorité. Mais avant de nous engager dans cette voie, il peut être utile de considérer d'un peu plus près cette inviolabilité du processus physiologique.

Nous observons d'abord que cette inviolabilité du processus physiologique de l'acte de procréation nous livre un principe unique, que nous pouvons invoquer dans toutes les questions morales concernant la procréation. Il permet de faire facilement le départ entre ce qui est licite et ce qui est illicite en ce domaine. Nous n'avons qu'à songer à l'attitude que l'Eglise prend en face de la castration et de la stérilisation, de l'examen du sperme, des moyens anticonceptionnels, de la continence périodique, des lotions gynécologiques, des avortements. Sans doute chacun de ces problèmes entraîne l'examen d'autres éléments, mais nous retrouvons chaque fois ce même souci de laisser intact le processus physiologique, pour autant qu'il est mis en branle par l'acte conjugal. Si nous examinons la solution donnée à ces problèmes, nous constatons qu'il est permis d'intervenir dans le proces-

sus physiologique uniquement dans le sens même de ce processus et pourvu qu'on le respecte substantiellement. Ce sera le critère dans les questions de l'hormonothérapie, dans les opérations sur les organes de la procréation, dans l'emploi des aphrodisiaques, dans la question du *partus acceleratus*, de la césarienne, etc. D'autre part tout ce qui ne resterait pas dans la ligne physiologique de la procréation, tout ce qui ne la respecterait plus, demeure défendu, même si en définitive cela favorisait cette procréation, comme c'est le cas de certaines formes d'insémination artificielle. La technique se doit de respecter l'essence de l'acte créateur dans l'union naturelle et physiologique des époux [9].

Dès que l'homme s'engage librement dans le processus de la procréation, il n'a plus le droit de s'y opposer, même s'il y allait d'intérêts vitaux. Une jeune fille violée peut, il est vrai, se débarrasser par une lotion du semen qui lui a été violemment imposé. Mais lorsque quelqu'un a posé l'acte du mariage avec un minimum de liberté engagée, il s'est soumis irrévocablement au processus de procréation dont il porte l'entière responsabilité. Par l'acte de procréation, l'homme entre vraiment au service d'une cause qui le dépasse.

Il ne faudrait pas oublier cependant, que les organes et la fonction procréatrice elle-même font partie d'un tout, qui est le corps humain de l'individu, et qu'ils sont comme tels subordonnés à la santé et à la conservation de cet individu. S'il arrivait que ces organes et la fonction elle-même, en dehors de leur libre mise en branle, créaient un danger pour l'individu, on pourrait hardiment les sacrifier pour sauver l'individu.

Ainsi donc l'individu peut fortifier son organisme au détriment même de la fonction procréatrice, il peut le défendre s'il vient à être affaibli ou menacé par cette fonction, mais l'autodéfense devient illicite contre la procréation en tant que procréation, du moment que celle-ci est librement et humainement mise en branle.

Et pourquoi, dira-t-on? Le droit de se défendre n'est-il pas le droit suprême de l'homme? Oui, sauf s'il s'exprime dans un acte dont la signification nierait des valeurs plus hautes que la conservation de la vie propre.

IV

En ce qui concerne les pratiques anticonceptionnelles et l'intervention positive dans le processus de procréation, l'importance des valeurs en jeu se révèle lorsque l'on songe au fait que ce processus est déclenché par un acte qui doit exprimer le sens d'amour procréateur

9. Voir l'*Allocution de S.S. Pie XII au IV^e^ Congrès des médecins catholiques en date du 29 septembre 1949,* sur l'insémination artificielle. *A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 557-561. Voir *N.R.Th.*, 1949, p. 1078.

de la sexualité humaine, dont la finalité concourt à la création d'une âme immortelle, appelée par Dieu à la vie.

De ce fait, le caractère sacré de l'acte du mariage est, de par son essence, d'une telle importance, que toute atteinte directe que l'on y porte, prend figure d'un attentat contre la vie même, qui s'affirme dans cet acte, vie immortelle de par la plénitude de l'amour créateur de Dieu.

On nous objectera que cette vie n'existe pas encore et qu'on ne peut donc pas y porter atteinte. — Il y a cependant attentat parce qu'on nie la vie dans l'action même dont l'essence est de la donner. Comment pourrais-je dans un acte qui, objectivement, doit donner la vie — telle est la signification de l'acte du mariage — et par lequel j'entre au service de la procréation, introduire un élément qui, dans ce même acte, la contrecarre?

C'est donc parce que l'acte du mariage porte en soi une signification aussi profonde, que l'on ne peut, en principe, tolérer aucune concession à l'égard de l'acte contraceptif.

Ce désordre inhérent à l'acte onanistique se comprend encore mieux, lorsqu'on compare cet acte au suicide. Dans le suicide l'homme dispose en toute indépendance d'une vie qu'il a reçue comme sa destinée; il y a donc une contradiction foncière dans l'acte même qui attente à l'existence. Le suicide est une affirmation de la vie dans un acte qui la supprime. Pour le chrétien, le suicide est le refus du don amoureux d'une vie engagée dans le Christ, en retour et en réponse au don du Dieu de charité.

Au fond le suicide est le péché le plus grave qu'un homme puisse commettre, parce que, dans son désespoir, il veut annihiler en soi la source même de son oblativité qui fait le fond de toute sa vie morale, par un acte qui, dans sa signification, est un refus et une révolte contre l'amour de Dieu.

Bien qu'il faille, dans un cas individuel, songer plutôt à la folie, il n'est cependant pas très difficile de saisir la malice du suicide, parce qu'on ne se sent pas personnellement engagé dans le conflit, pour lequel l'homme désespéré cherche et trouve la fatale solution.

Considérons maintenant l'acte onanistique et l'intervention dans le processus procréateur. Nous y découvrons une négation analogue de la vie surabondante dans l'acte qui en est l'expression même. Dans l'acte du mariage se fait jour une tendance foncière de l'être vivant et de la personnalité spirituelle : la tendance à l'amour procréateur, tendance à transmettre en abondance, dans une union des sexes, la vie qu'on possède. Il est donc profondément contradictoire de provoquer la stérilité dans un acte qui, de soi, doit déclencher cette abondance de fécondité.

Pour celui qui comprend le sens profond de l'acte procréateur, il est clair que tout acte onanistique constitue un attentat à la vie en

empêchant sa transmission. Il est chose plus grave qu'une erreur de technique ou qu'un geste mensonger qu'on pose pour garder la paix du foyer et se tirer d'un mauvais pas. Le problème se situe plus profondément. Il touche au mystère intime de la vie et porte atteinte aux valeurs les plus élevées. Pour celui qui parvient à saisir concrètement ce sens profond de l'acte du mariage il apparaît que, en présence de ces valeurs élevées, les autres valeurs, même celles de la vie de l'individu, ont à s'effacer.

V

Avouons sans détour que ce respect de la vie peut exiger l'héroïsme. En pareil cas on n'a plus qu'à faire appel à ses réserves morales et, si on est chrétien, à demander un courage chrétien dans une prière confiante.

De fait, fort peu de gens dans notre génération saisissent le sens profond de l'acte de procréation. Comment s'étonner dès lors que si, dans leur vie conjugale, une difficulté se présente, à laquelle les moyens anticonceptionnels apportent une solution facile, la défense de l'Eglise leur paraisse inhumaine, archaïque et mesquine.

Il faut bien avouer aussi que le sens profond des rapports intimes entre l'homme et la femme ne se manifeste pas immédiatement dans la psychologie concrète et vécue. Pour saisir ce sens, il faut une réflexion déjà plus philosophique. Dans l'ordre psychologique, l'union sexuelle de deux êtres complémentaires semble primer. Le désir de la procréation, si profondément ancré qu'il soit dans la nature, ne captive généralement pas l'imagination dans la rencontre des sexes. Que de fois les moralistes eux-mêmes n'ont-ils pas décrit le plaisir sexuel comme un appât qui attire l'homme et l'amène à remplir son devoir procréateur ! Ce furent la religion et la norme sociale qui donnèrent aux rapports conjugaux leur stabilité et leurs cadres. Cette stabilité et ces cadres, notre génération semble les perdre. On le comprend à voir comment, dès le début de notre siècle, les générations se sont succédées rapidement dans des renversements sociaux et des modes de vie bien différents. A chaque fois elles se trouvaient devant une nouvelle structure du monde, la technique et la guerre ayant tout bouleversé.

Bien plus, la civilisation dans laquelle notre génération a grandi, n'a cessé de mettre à l'avant-plan les valeurs d'économie et de progrès matériel ; la mentalité onaniste du siècle passé, qui a gagné des groupements communautaires étendus — nous dirions volontiers tous les groupements progressistes et organisés — s'est développée au point d'être devenue une mentalité de birthcontrol, servie par une technique perfectionnée.

Bon nombre de chrétiens, qui ici-bas doivent lutter pour l'existence, se trouvent pratiquement dans l'impossibilité de comprendre le sens

profond de cet acte conjugal dans sa valeur objective. D'autres, s'ils le comprennent, ne le saisissent du moins pas d'une manière suffisante pour avoir prise sur le réel et les rendre aptes à poser un acte conséquent ou à supporter d'héroïques sacrifices.

Accepter une idée en théorie (— n'a-t-on pas pendant deux mille ans de notre civilisation chrétienne affirmé en théorie que l'esclavage était inhumain et contre nature, quitte à devoir lutter jusqu'au XX^{e} siècle pour le supprimer, sinon pour le voir disparaître définitivement —) et y adhérer pratiquement, sont deux choses bien distinctes.

Nous comprenons donc sans peine que bien des gens de notre génération, même parmi les chrétiens, lorsqu'ils se trouvent aux prises avec les difficultés et sentent peser sur eux de tout leur poids les sacrifices nécessaires, ne réalisent plus l'importance capitale de la prohibition formulée par l'Eglise. Il est même triste de constater que chez beaucoup de chrétiens sincères naît un esprit de révolte contre l'Eglise, qu'ils accuseraient volontiers de s'attarder et de s'entêter à défendre une formule vieillie dans un monde qui pratique largement le birthcontrol. Leur ton se révèle agressif ; à les entendre, beaucoup de chrétiens ne se soucieraient même plus de cette défense et il serait à regretter que tant de bonnes âmes, n'osant allègrement passer outre, vivent un vrai cauchemar, ruinent leur équilibre nerveux et fassent de leur christianisme une religion triste.

Nous ne voulons pas parler ici de ces chrétiens embourbés pour ainsi dire dans le siècle ; laissons ceux qui recherchent avant tout le confort et le bien-être, ceux qui, par d'habiles calculs et quels que soient les moyens qu'ils doivent employer, poursuivent froidement leur prospérité. Ils veulent sauver la face. Ils ne s'assurent pas seulement un maximum de garanties ici sur terre, mais sont prêts à acheter le paradis au rabais. Si le prix est trop élevé et le sacrifice trop grand, on ne peut évidemment plus compter sur eux. La loi de Dieu passe au second plan. N'est-il pas vrai d'ailleurs que, s'ils quittaient l'Eglise sous prétexte que sa morale du mariage est vieillie et dépassée, leur départ ne constituerait pas pour cette Eglise une bien grosse perte. Ce serait cependant un départ qu'elle regretterait. Mais ce qui constitue une perte bien plus sensible, c'est l'abandon, le départ de chrétiens généreux et fervents, dont la foi a été ébranlée par la difficulté qu'ils ont éprouvée à vivre leur mariage en chrétiens. Comment ne pas regretter de les voir chercher et, semble-t-il, ne pas trouver l'appui nécessaire qui donnera à leur vie chrétienne plus de solidité, qui leur fera davantage compter sur la grâce du sacrement, qui leur révélera le sens profond de l'acte conjugal, qui leur donnera la force de tendre de toute leur énergie à réaliser ce que la grâce de Dieu leur permet d'accomplir ?

S'ils se sentent au bout de leur effort et ne voient plus comment

s'acquitter de différents devoirs à l'égard de leur conjoint et de leurs enfants, ni comment sauvegarder leur santé et leur capacité de travail, ils se doivent de demander en une prière confiante lumière et force, afin d'agir au mieux de leurs possibilités et de garder au cœur l'inébranlable confiance dans le Christ, qui les saisira au terme de leur propre effort, fût-ce dans sa miséricorde. Ce n'est cependant pas parce que la vie d'un chrétien est devenue difficile, que l'Eglise renoncera à défendre la valeur inhérente à la transmission de la vie humaine. Si l'acte procréateur est essentiellement un acte chargé de signification, ce serait de la part de l'Eglise une réelle trahison que de laisser compromettre son intégrité.

Elle est d'autre part suffisamment familiarisée avec la faiblesse et l'aveuglement de l'humanité pour comprendre que, dans un monde paganisé, bien des chrétiens succombent et qu'ils n'ont plus la force de résister à une ambiance délétère et de respirer l'air tonique d'un idéal d'héroïsme. Pour des milliers de faiblesses, elle usera du pouvoir des clés confié à Pierre, mais jamais elle ne cédera devant une révolte qui rejette l'idéal avec amertume.

Après ce long exposé, nous comprendrons peut-être mieux le sens des arguments classiques, dont les moralistes se sont servi pour défendre la condamnation de la contraception, si fermement exprimée par le magistère suprême.

N'oublions en tout cas jamais que l'affirmation la plus stricte des principes laisse à la casuistique et à la pastorale le soin de traiter le cas concret et d'approcher la conscience individuelle. Si on voulait en tenir compte et ne pas toujours jeter à nouveau le problème en pâture aux discussions, si on voulait former sa conscience au sens des responsabilités et à la générosité et, là où cela s'avérerait utile, aller consulter un conseiller averti et uni à Dieu, l'esprit de révolte et l'inquiétude s'effaceraient des cœurs pour une bonne part.

VI

Il nous reste à donner un bref aperçu des arguments par lesquels on tâche d'illustrer le langage décidé de l'encyclique *Casti Connubii.*

L'argumentation traditionnelle fait état de trois éléments. 1° Le commentaire du texte de la Genèse (XXXVIII, 8) où le péché d'Onan est décrit en termes sévères. A vrai dire, le fait ne touche qu'indirectement le problème qui nous occupe. La grande culpabilité d'Onan consiste manifestement dans le fait qu'il n'a pas observé la loi du lévirat, selon laquelle le frère d'un homme mort sans enfant devait épouser la veuve pour constituer au défunt une postérité. 2° On cite encore un certain nombre de déclarations du magistère; réponses du Saint-

Office ou de la Sacrée Pénitencerie [10], décrets de Conciles Provinciaux, lettres pastorales, etc. [11]. 3° On souligne l'enseignement constant des théologiens et des moralistes. Comme il n'existe pas d'histoire sérieuse de la morale, cette partie de l'argumentation laisse beaucoup à désirer. A cause de notre peu de connaissance de la physiologie de la vie sexuelle aux différentes époques, il est doublement difficile de décider quelles pratiques étaient de fait anticonceptionnelles. Il serait souhaitable d'établir solidement cet argument tiré de l'histoire de la morale. De tout temps on a condamné les *venena sterilitatis,* de tout temps la sodomie fut flétrie, mais avant le XVI[e] siècle on trouve en somme peu de chose sur le coït interrompu qui est actuellement la pratique anticonceptionnelle la plus en vigueur. Nous constatons que lorsque les auteurs veulent justifier les déclarations du magistère, ils se contentent d'arguments extrinsèques qui traitent des effets néfastes au point de vue social ou du danger inhérent à l'abus de pareilles pratiques, si on n'établissait pas une norme sévère. N'empêche qu'ils cherchent en réalité un argument intrinsèque, qui s'appuierait sur la nature même et qui par conséquent excluerait toutes les échappatoires et toutes les exceptions.

Les arguments cités reviennent à dire que ces pratiques frustent le mariage et l'acte du mariage de sa finalité première, qu'elles constituent un abus d'une fonction vitale très importante. On peut dès lors comprendre sans peine qu'il s'agit ici d'un péché grave. La fonction procréatrice mise en branle dans le mariage engage l'existence même de l'humanité et transcende de ce fait l'individu. Lorsqu'on argumente en partant de la primauté de la série des générations sur l'individu, on cerne le problème de plus près. Le Père Vermeersch [12] n'a pratiquement retenu que cet aspect du problème. Dans son *De Castitate,* le manque de maîtrise de soi chez l'individu était encore incriminé [13].

On serre l'argument de plus près encore, lorsqu'on en vient à considérer l'acte du mariage comme l'acte qui donne et transmet la vie. C'est dans ce sens que parle saint Thomas dans la *Summa contra Gentiles,* I, 3, c. 122 : « Inordinata vero seminis effusio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei. Unde post peccatum homicidii, quo natura humana iam in actu existens destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere quo impeditur generatio humanae naturae ».

10. Voir Batzill, *Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii,* Turin, 1937.

11. Voir J. Creusen, S. J., *L'onanisme conjugal,* dans *N.R.Th.,* 1932, p. 132-142, 305-323, 403-410.

12. *Theologia Moralis,* IV, Rome, 1933, p. 69.

13. « Coniuges ita enim tamquam mere individualem et nomine proprio exercent actum, qui primaria sua ratione est actus speciei a coniugibus speciem humanam repraesentantibus et pro ea agentibus exercendus. Actus igitur ille continet substantialem ordinis essentialis violationem cum sit contra ordinem totius facultatis generativae ». *De castitate,* Rome, 1910, p. 267.

Notons cependant que ce texte ne voulait pas condamner l'onanisme. Saint Thomas en effet ne semble en aucun passage parler explicitement de l'onanisme au sens où on le comprend actuellement. Manifestement ce n'était pas un problème de son temps [14].

Si nous le citons ici, c'est uniquement pour indiquer le point sur lequel en définitive s'appuient tous les arguments de raison : dans un acte de procréation, on ne peut aller à l'encontre de cette procréation même.

En parcourant les manuels, on constate que les moralistes qui, depuis un siècle, sont aux prises avec le problème de l'onanisme, n'ont pas encore fait grand'chose pour éclairer l'attitude catégorique de l'Eglise et la rendre compréhensible. On est prêt à croire l'Eglise qui se dit engagée, mais on voudrait aussi armer son intelligence de chrétien dans un monde qui pense et organise la vie d'après les normes néomalthusiennes et sape lentement toute résistance intérieure. La pauvreté relative des arguments des moralistes n'enlèvent rien au jugement ferme qui leur est commun et qui défend sur toute la ligne l'attitude catégorique de l'Eglise. Il en est ici à nouveau comme des arguments qui veulent prouver la malice intrinsèque du suicide. Qu'ils sont difficiles à expliciter ! Et cependant on n'hésite pas à stigmatiser le suicide comme un péché grave.

A tourner et retourner le problème, on constate toujours que l'attitude de l'Eglise lui est dictée par le souci de sauver dans l'homme responsable la noblesse de l'énergie procréatrice humaine. Cette conception de l'acte du mariage, de soi procréateur et touchant à l'essence même de la vie humaine, exige que cet acte soit respecté par la créature, qui a reçu de la plénitude de l'amour divin, dans son être sexué même, la capacité de transmettre cette existence par amour et dans l'amour.

L'Eglise aura-t-elle jamais une autre conception ? En vérité, cela ne paraît pas possible.

Louvain. A. Snoeck, S. J.
Professeur de théologie morale.

14. Voir Fuchs, *op. cit.*, p. 157 et note 47.

Les robots et l'esprit

La cybernétique est à la mode. Cette science en formation s'occupe des robots ; or on a réalisé des robots aux performances spectaculaires. Dans de nombreuses revues, paraissent des articles en divers sens. Certains se laissent impressionner par les résultats obtenus, par des comparaisons entre machines perfectionnées, animaux, hommes. Des conclusions philosophiques se font jour. Le positivisme et le « scientisme » exclusif du siècle dernier, battus sur d'autres terrains, voudraient imposer à nouveau leur matérialisme. Une fois de plus, le monde des physiciens et des techniciens subit la tentation de monopoliser l'objectivité au profit des sciences physico-mathématiques.

Nous voudrions rappeler brièvement les réalisations frappantes de la technique moderne et les objections matérialistes qu'on a voulu en tirer. Ensuite, nous verrons la confusion qui gît au fond de ces difficultés ; les phénomènes invoqués sont attribués, par la tradition spiritualiste, non pas à l'âme spirituelle mais au corps ; et ceci laisse à la cybernétique un vaste champ de recherches utiles. Enfin, les véritables arguments du spiritualisme nous montreront pourquoi nos convictions à ce sujet sont indépendantes du progrès scientifique.

Du même coup nous aurons entrevu la difficulté et la possibilité d'un dialogue entre l'homme de science et le philosophe.

I. FAITS SCIENTIFIQUES ET OBJECTIONS PHILOSOPHIQUES

La technique moderne a réalisé deux espèces d'appareils qui nous intéresseront : les machines à raisonner et les dispositifs d'autorégulation.

1. *Les machines à raisonner.*

Au lieu de « compter sur vos doigts », vous pouvez compter « sur les dents de roues d'engrenages ». La machine à calculer de Pascal repose sur ce principe. Elle permet de réaliser mécaniquement les différentes phases d'une addition : application des règles de la numération (« 7 et 5 font 12 »), application de la règle des retenues («j'écris 2 et je *retiens* 1), etc. Progressivement, les machines basées sur ce principe ont servi à des opérations arithmétiques de plus en plus compliquées.

Les machines à cartes perforées utilisent le courant électrique. Les différents nombres sont caractérisés par les différents endroits où se trouvent les trous. Les cartes passent sous un jeu de balais électri-

ques. Diverses machines doivent intervenir : une perforatrice traduit en trous les mouvements d'un clavier de machine à écrire, une trieuse peut sélectionner certaines cartes, une interclasseuse peut insérer des cartes à un rang déterminé selon un principe arbitrairement choisi, une tabulatrice peut reconvertir le système de trous en chiffrage ordinaire, former une liste de ces chiffres et procéder en même temps à des totalisations.

Très ingénieusement, on a appliqué ces méthodes à des études de texte. Pour établir un bon *Index* des œuvres de saint Thomas, il faut un demi-siècle si l'on emploie une équipe de travailleurs selon la méthode ordinaire, quatre années suffiront grâce aux machines ; et l'on prévoit de nouveaux progrès !

Les machines à calculer universelles peuvent effectuer tous les calculs arithmétiques. Ces machines comprennent bien entendu la calculatrice proprement dite. Mais il leur faut de plus une « mémoire » où sont enregistrés les données (choisies par l'homme), les résultats intermédiaires (ignorés par lui) et les résultats finaux (qu'il voulait connaître). Il faut encore que la machine soit apte à appliquer aux données une série d'opérations selon un *programme* choisi, lui aussi, par l'homme qui utilise la machine.

Les machines à calculer universelles utilisent maintenant des tubes électroniques. Par exemple, la machine baptisée ENIAC utilise dix-huit mille tubes. Mais elle peut faire plusieurs centaines d'opérations par seconde ; son rendement est cent mille fois plus grand que le rendement d'un calculateur humain.

Plus élevés encore dans la hiérarchie sont les analyseurs différentiels. Ceux-ci sont capables d'affronter les nombres irrationnels et les problèmes qui caractérisent le continu géométrique. Ils arrivent même à faire du calcul intégral, selon le principe de l'intégrateur à roulette, mais en utilisant aussi le principe de la réaction (*feed-back* ; voir plus loin notre paragraphe sur l'autorégulation).

Nous avons déjà employé des termes psychologiques : mémoire, programme, application de règles. En apparence, les machines à calculer procèdent à certaines opérations d'ordre logique. Mais alors, ne pourrait-on pas construire des machines destinées à raisonner, ni plus ni moins ?

Or, la logique symbolique prétend avoir traduit la totalité de la logique aristotélicienne en formules d'allure mathématique, elle prétend avoir effacé la frontière entre logique et mathématique ; elle a d'ailleurs inventé de nouvelles opérations dites logiques, beaucoup plus complexes que les bons vieux syllogismes de la Scolastique.

Et d'ailleurs, on le sait depuis de nombreux siècles, tous les types de raisonnements que contient la logique traditionnelle se retrouvent utilisés en mathématiques, avec toute leur variété.

Dès lors, on peut concevoir, on peut même assez facilement réali-

ser, selon les principes des machines à calculer, ce que l'on appellera une « machine à raisonner [1] ».

2. *Les dispositifs d'autorégulation.*

Pour introduire ce paragraphe, rappelons le régulateur à boules de James Watt. La machine à vapeur fait tourner le régulateur ; une irrégularité dans la vitesse de la machine se traduira par une irrégularité dans la hauteur des boules, et celle-ci, grâce à un système de tringles et de leviers, ramènera l'admission de vapeur au débit voulu pour remédier à l'irrégularité.

Mais la science des autorégulations s'appelle cybernétique. Pour qu'un bateau garde la direction qu'on lui a imposée, un homme tient le gouvernail : c'est le κυβερνήτης. Chaque fois que le vent ou la houle fait dévier le bateau, cet homme agit sur le gouvernail dans le sens voulu, et le bateau reprend le cap. Or la fonction du pilote peut être confiée à un appareil comparable au régulateur de Watt, à un « pilote automatique ». La commande du gouvernail (et de l'orientation du bateau) sera dite asservie à ce mécanisme. Le bateau obéit à cette commande ; mais la commande, à son tour, obéit aux « informations » qui lui sont données concernant les déviations. La commande agit sur le bateau ; mais il y a une « réaction » des déviations sur la commande. L'asservissement ou réaction s'appelle encore *feed-back* : car de même que la commande directe apporte quelque chose (une « nourriture ») à l'orientation du bateau, ainsi dans la commande réactionnelle, la déviation du bateau apporte en « retour » quelque chose à la barre du gouvernail.

La cybernétique est la science des autorégulations, ou si l'on veut, des asservissements, des réactions, des *feed-backs*.

Et les autorégulations valent la peine d'une étude spéciale, car elles ont une propriété qui n'existait pas dans les machines à calculer ou à raisonner du type classique. En effet, une telle machine travaille nécessairement selon le *programme* qui lui est imposé par le calculateur. La structure de la machine permet à l'homme de choisir entre plusieurs programmes ; mais la machine exécutera fatalement celui de ces programmes qui aura été choisi par l'homme. (A ce point de vue, le maximum d'autonomie concevable pour une telle machine sera ceci ; l'homme pose un problème admettant plusieurs méthodes de solution, la machine peut être assez perfectionnée pour éliminer automatiquement les méthodes les plus lentes au profit de la méthode la plus rapide).

1. Ceux de nos lecteurs qui connaissent, en logique symbolique, la méthode des matrices, le comprendront sans peine. Une machine judicieusement construite peut discerner si une formule logistique donnée exprime ou non une *loi logique*. On peut aussi construire une machine qui « raisonne » selon une « logique » différente de la logique aristotélicienne, par exemple, selon une « logique » qui rejette le principe du tiers exclu.

Au contraire un dispositif d'autorégulation tient compte de circonstances imprévues. Le commandant a donné l'ordre de naviguer droit vers le Sud. Il ne savait pas qu'à tel moment le bateau serait légèrement dévié vers la droite : cette déviation n'était pas au programme. Le pilote automatique, lui, agit comme le ferait, d'initiative, un pilote humain : il enregistre la déviation et commande à la barre le mouvement qui ramènera le bateau vers le Sud.

Le dispositif d'autorégulation *sait s'adapter.*

Cette faculté a donné lieu à des réalisations spectaculaires. Nous en donnerons deux : les « tortues » de Grey Walter et l'homéostat d'Ashby.

3. *Les tortues de W. G. Walter et leurs parentes.*

L'automate de Walter est une sorte de tricycle. Les roues arrières sont motrices. La roue avant, directrice, et donc capable de pivoter autour d'un axe vertical, porte non pas un guidon mais une cellule photo-électrique. Un moteur auxiliaire peut faire pivoter la roue avant et donc aussi la cellule.

Tant que la cellule photo-électrique n'est pas tournée vers une source lumineuse d'intensité moyenne, c'est le moteur auxiliaire qui fonctionne, la roue avant pivote, la cellule se tourne vers les différentes directions : elle explore l'horizon.

Lorsqu'elle « voit » une lumière d'intensité moyenne, la cellule laisse passer un courant qui fait fonctionner un commutateur. La roue avant cesse de pivoter, les roues arrières commencent à tourner, la tortue avance vers la lumière.

Soit un obstacle peu élevé. La tortue voit la lumière et va vers elle. Quand elle se heurte à l'obstacle, un interrupteur supplémentaire (un « sens du toucher ») intervient; pendant un instant, le pivot reprend sa rotation et la tortue se déplace vers une autre direction. Mais lorsque la cellule est de nouveau tournée vers la lumière, la tortue revient vers son « but ». Elle rencontre encore l'obstacle, mais en un autre point. Le va-et-vient se poursuivra jusqu'à ce que la tortue réussisse à contourner l'obstacle. Remarquons que certains papillons se heurtent obstinément à une vitre, alors que la fenêtre voisine est ouverte : eux ne savent pas contourner l'obstacle.

Lorsque l'intensité lumineuse devient trop forte, le jeu des commutateurs produit le même comportement que devant un obstacle. La tortue recule, avance, et ainsi de suite. Elle a peur de se brûler. Remarquons que certains insectes nocturnes sont moins perfectionnés : ils sont attirés jusqu'au terme, jusqu'à la combustion.

La tortue porte une petite lampe, allumée lorsque la roue avant ne pivote pas. Devant un miroir, devant sa propre image, elle se comportera comme en présence d'une source lumineuse. De même, deux tor-

tues mises en présence l'une de l'autre se rapprocheront, mais pas trop ! La tortue « se reconnaît » et « reconnaît » sa sœur.

Lorsque l'accumulateur n'est plus assez chargé, une autre disposition des circuits électriques s'établit automatiquement : désormais, la tortue est attirée par toute lumière, même intense. Or, le constructeur a construit une « niche » munie d'une puissante lumière. La tortue se dirige sans hésitation vers cette source et vient « s'empaler » dans une prise de courant : l'accumulateur se recharge. Quand la tortue est convenablement ravitaillée, elle reprend son comportement normal.

Cependant Grey Walter a eu de nouvelles ambitions. La tortue avait déjà la vue et le toucher; elle pouvait sans difficulté être douée de l'ouïe, grâce à un microphone. Pourquoi ne pourrait-on pas construire une tortue capable d'apprendre?

4. *Les réflexes conditionnés.*

L'animal est capable d'apprendre. Pour dresser un chien, on emploie la méthode du « réflexe conditionné ». Telle démarche (soit C : par exemple, venir vers son maître) est chez lui naturelle si vous lui présentez un excitant approprié (soit A : par exemple, de la nourriture). Soit maintenant un autre excitant (soit B : par exemple, un coup de sifflet) incapable, isolément, de provoquer la réaction C. Pendant quelque temps, à de nombreuses reprises, on présente A et B simultanément (ou presque). Au bout de ce dressage, le réflexe C se produira même lorsque B seul est présenté : le chien viendra au coup de sifflet, même si vous ne l'attirez plus par de la nourriture. Le réflexe C, qui existait naturellement pour A, existe maintenant pour B mais conditionnellement, c'est-à-dire, à condition d'un dressage préalable.

Bref, au début, il y a l'association d'images AC. Le dressage établit, par répétition de coïncidences, l'association BAC; et enfin A cesse d'être nécessaire, l'association BC s'est établie.

Comment réaliser ce processus dans un automate?

Walter n'a pas retenu la solution employée ailleurs. Une « souris » (robot) pénètre dans un labyrinthe. A chaque carrefour, elle essaie successivement chaque chemin. Les échecs (impasses) s'inscrivent dans une « mémoire » analogue au fil d'un dictaphone; les succès s'inscrivent aussi. Quand l'exploration est terminée, la « mémoire » contient l'équivalent d'un *programme*; mais, notons-le bien, ce programme n'a pas été imposé par le constructeur, il a été formé *par le robot lui-même* au cours de ses expériences. En ceci, cette « souris » l'emporte sur les machines à calculer. Or, désormais, grâce à des relais convenables, la « mémoire » va se reconvertir en démarches utiles : le robot évitera les impasses et suivra sans hésiter le bon chemin.

Cette solution est trop belle. Contrairement à un tel robot, l'animal vivant n'acquiert pas du premier coup un réflexe conditionné; il y faut la répétition d'expériences semblables, gênées parfois par des expériences en sens inverse. Walter a donc introduit des considérations statistiques. Sa solution est assez complexe, mais répond au problème [2].

5. *L'homéostat d'Ashby.*

Tous ces robots sont capables de s'adapter, d'apprendre, de se faire, à l'expérience, un programme.

Ashby s'est demandé si un système minéral pouvait s'adapter non seulement à des variations accidentelles des circonstances extérieures, mais encore à une grave perturbation de son équilibre interne.

Soit un galvanomètre A. La position de son aiguille dépend des courants qui parcourent deux enroulements A*a* et A*b*. D'autre part, les déplacements de l'aiguille commandent un rhéostat R*a*.

Soit un galvanomètre B, dépendant de deux enroulements B*a* et B*b*, et commandant un rhéostat R*b*.

Les enroulements A*a* et B*a* et la résistance R*a* appartiennent à un même circuit.

De même A*b*, B*b* et R*b* appartiennent à un même circuit.

Dès lors, l'aiguille de A, par l'intermédiaire de son rhéostat et du courant qui passe par A*a* et B*a*, exerce une influence sur l'aiguille de B. Mais l'aiguille de B, pour une raison analogue, agit sur l'aiguille de A. Nous reconnaissons le circuit d'action et de réaction qui définit un *feed-back*.

Soit l'ensemble en équilibre. Si l'on déplace à la main l'aiguille de A, il va se produire une série d'actions et de réactions; les deux aiguilles vont s'agiter jusqu'à ce que l'équilibre intérieur du système soit restauré.

L'homéostat d'Ashby comprend quatre circuits, chacun d'entre eux comportant une résistance et quatre enroulements distribués entre quatre galvanomètres. Chacun de ceux-ci commande une des quatre résistances et est sous l'influence de quatre enroulements distribués entre les quatre circuits.

Jusqu'ici, Ashby a réalisé des *feed-backs* primaires.

Mais pour faire face à des écarts plus prononcés des aiguilles, il a de plus inséré quatre « sélecteurs », appareils complexes dont chacun peut occuper 25 positions. A chacune de ces positions correspond une résistance électrique déterminée, mais l'attribution des diverses résistances aux diverses positions a été faite *au hasard*. Grâce à ce dispositif, l'appareil comporte des *feed-backs* secondaires.

2. Du moins en principe. La troisième tortue de Grey Walter, dénommée Cora, n'a pas encore tous les dispositifs désirables.

Dès lors, si le monde extérieur (l'expérimentateur) fait subir aux aiguilles une modification considérable, les positions des sélecteurs seront modifiées. Les modifications réagiront entre elles. L'appareil transformera toute son organisation interne jusqu'à ce qu'il retrouve un nouvel équilibre.

Mais comme il y a quatre sélecteurs, comme chacun d'entre eux peut se trouver dans 25 positions, l'appareil peut « choisir » entre 390.625 situations ($25 \times 25 \times 25 \times 25$). Et selon Ashby, le mot « choisir » est à prendre au sens propre, car la situation d'équilibre est imprévisible (parce que nous ignorons la relation entre les diverses résistances et les diverses positions d'un même sélecteur).

De plus, un autre homéostat, avec une autre relation entre résistances et positions, aura un autre « tempérament » que le premier. Par exemple, il sera plus « nerveux » ou bien plus « lymphatique ».

Selon Ashby, l'homéostat possède une « mémoire » et se prête à des expériences d'apprentissage. En réalité, la troisième « tortue » de Grey Walter réalise beaucoup mieux (ou moins mal) de pareils processus [3].

6. *L'objection.*

Tels sont les faits, à ceci près qu'ils sont présentés avec un vocabulaire tendancieux, une transposition prématurée des termes psychologiques.

On prétend tirer de là des conclusions matérialistes. « Les machines, édifices minéraux, réalisent les opérations traditionnellement invoquées pour démontrer la spiritualité. Demain, on construira des robots intelligents au sens le plus strict de ce terme. Le spiritualisme est mort ».

II. FONCTIONS CORPORELLES

Nous laisserons pour notre troisième partie ce qui concerne les machines à raisonner.

---

3. Je dévie légèrement l'aiguille A vers la droite. Je veux habituer l'homéostat à répondre par une déviation de l'aiguille B vers la droite. De deux choses l'une. Ou bien B dévie effectivement dans le sens voulu, et il n'y a plus lieu de « dresser l'animal ». Ou bien B dévie à gauche. Dans ce cas j'inflige un « châtiment » : je dévie fortement l'aiguille C. Les sélecteurs entrent en jeu. Quand l'équilibre s'est rétabli (cela peut durer des jours), je donne à nouveau mon « commandement », c'est-à-dire que je dévie A ; et je vois si l'homéostat « obéit ». Sinon je recommence le « châtiment » jusqu'à ce que « l'animal soit dressé ». — Tout ce vocabulaire est fallacieux. C'est simplement un jeu de pile ou face ou de pair et impair. Point n'est besoin de *feed-back* secondaire. Soit un circuit comportant un interrupteur A, un galvanomètre B, et une « roulette » C ainsi construite que le courant passe dans un sens déterminé (déviation à droite de B) lorsque sort un numéro pair, et en sens inverse lorsque sort un numéro impair. Appuyer sur A serait le « commandement » ; faire tourner C serait le « châtiment » ! Dans ce jeu de «pair ou impair », parler de dressage n'a plus de sens. — Le réflexe conditionné est bien mieux réalisé par les dispositifs dont nous parlerons dans II, n. 3.

Quant aux autres faits, nous devons avouer que le philosophe spiritualiste est stupéfait.

Sa stupéfaction est provoquée par le raisonnement proposé implicitement dans les exposés matérialistes de la cybernétique.

« Nos robots, simples édifices minéraux, peuvent réaliser ce que font les bêtes. *Donc* le spiritualisme est réfuté ».

Nous prions le lecteur de nous excuser. Mais puisque cette objection est posée, il faut bien écrire la réponse. *Jamais le spiritualisme chrétien n'a prétendu que les bêtes ont une âme spirituelle.*

Sans doute, l'aristotélisme (repris par saint Thomas) affirme une différence essentielle entre les minéraux et les bêtes. La forme substantielle d'un minéral n'est pas une âme; celle d'une bête est une âme. Mais sur ce point, il est inutile de discuter avec le cybernéticien matérialiste : la notion métaphysique de forme substantielle est tellement en dehors des perspectives scientistes qu'elle ne peut être inculquée sans une longue préparation intellectuelle.

Une question moins difficile serait celle-ci : le minéral n'a pas de connaissance, la bête en a une (c'est de là qu'on partirait pour résoudre la question de l'âme des bêtes).

Quand j'ai mal aux dents, aucun matérialiste de la terre ne me prouvera valablement que je n'ai pas mal. Et, à mon avis, chacun de mes lecteurs pourra faire, pour son compte, une expérience analogue. Nous savons donc ce que signifie « souffrir ». Maintenant, si un petit garçon, pour s'amuser, met en pièces, à grands coups de marteau, une locomotive électrique miniature, ou une tortue de Grey Walter, ou un homéostat d'Ashby, vous lui reprocherez son gaspillage, mais pas une cruauté. Par contre, que le petit garçon, toujours pour s'amuser, pratique la vivisection, qu'il s'agisse d'un chien, d'un moineau, ou d'une mouche, on le punira sévèrement pour sa cruauté.

Vous en êtes bien persuadé. La tortue de Walter ne souffre pas quand ses accumulateurs sont à plat, même si elle roule alors vers la source d'électricité, même si elle accompagne cette course d'une sirène « plaintive ». Et l'homéostat d'Ashby ne souffre pas, même si le constructeur appelle « châtiment » le fait qu'il écarte fortement l'aiguille C de sa position d'équilibre. Par contre, le petit garçon a fait souffrir ce chien. Et vous savez par expérience personnelle ce qu'est la souffrance.

Comment *savez-vous* que le chien a souffert? Nous n'avons pas à le dire ici. Et nous renvoyons l'objectant éventuel aux ouvrages spécialisés. Un mot seulement : pour savoir que le chien souffre, il faut d'abord avoir souffert, et puis avoir *su* que d'autres hommes souffraient; et ce second verbe « avoir su » pose déjà presque toute la difficulté.

Mais tout cela est étranger à la question du spiritualisme.

Dans cette deuxième partie, *notre thèse* sera : selon le spiritualis-

me traditionnel, *tout* ce que les robots actuels peuvent faire a été *d'avance* attribué *au corporel comme tel,* non à l'esprit.

Cette philosophie, notamment sous sa forme thomiste, établit et applique aux corps une série de principes. Ces principes, on les a répétés de siècle en siècle; sous leur forme latine, ils ont fait bâiller des générations d'élèves. C'est dire qu'ils ne doivent strictement rien aux discussions sur la cybernétique.

Nous allons les retrouver dans les faits qu'on nous oppose.

Nous n'insisterons pas sur certaines équivoques, dans l'emploi de divers mots : choix, information, se reconnaître, finalité, qualitatif, obéir, générosité.

1. *Equilibre, stabilité.*

Non seulement ces mots ont été employés avant la cybernétique pour désigner certains faits d'ordre minéral, mais ce sens fut le premier et est resté le plus fréquent.

Aucun philosophe scolastique n'a jamais attribué la spiritualité à une pierre plate et horizontale sous prétexte que cette pierre réussit à ne pas se renverser ou à ne pas tomber plus bas.

Une luge lancée sur une pente a une certaine stabilité dans son mouvement même; elle garde une orientation déterminée grâce à la forme de ses deux patins. Un flotteur en forme de calotte sphérique dévie très tôt; un bateau doué d'une quille reste spontanément dans la direction voulue. Dans ce cas, on peut déjà commencer à parler d'autorégulation. D'une manière analogue, la partie avant d'une flèche, ayant presque toute la masse, entraîne toute la flèche y compris l'empennage arrière; mais celui-ci réagit en imposant à la partie avant la stabilité de direction; la flèche de nos ancêtres préhistoriques réalisait déjà le système d'action et de réaction (*feed-back*) qui définit l'objet de la cybernétique.

N'importe quel emploi d'instrument suppose une prévision : « si je place cet instrument dans telle circonstance, il *va réagir* de telle manière; or je désire qu'il réagisse précisément de cette manière-là; donc... ». Mais la prévision repose elle-même sur la conviction d'une stabilité, d'une conformité future aux expériences passées.

Le mot *équilibre* appelle les mêmes remarques. Dans son premier sens, il se rapporte à une balance, donc à un minéral. Et la position d'équilibre sera différente selon que tel plateau porte plus ou moins de poids que l'autre. La balance *s'adapte.* Ce fait est bien connu des enfants qui veulent faire une balançoire avec une planche : ils choisiront un point d'appui tel que leurs poids respectifs soient équilibrés.

Au reste, n'importe quel minéral réagit différemment selon les circonstances. Qu'il s'agisse des réactifs colorés en chimie élémentaire, de la dilatation par la chaleur, etc. Toutes les lois physiques ou chi-

miques énoncent des faits de ce genre. Encore une fois, c'est l'adaptation aux circonstances selon des lois permanentes qui permet la prévisibilité, qui permet donc l'action humaine depuis des millénaires.

2. *Retenir, apprendre.*

Le mot *retenir* vaut d'abord pour un récipient sans fissure, ou pour une bonne corde, à moins que ce ne soit de la colle.

Le second sens du mot est aussi « minéral » que le premier. Cet habit « retient » tel pli parce qu'il a été longtemps porté de telle manière ; ce papier « retient » tel pli parce qu'on l'a bien comprimé. Le papier plié acquiert un nouveau mode d'action : l'enfant qui fabrique une « flèche » en papier la rend apte à voler en gardant une orientation déterminée ; tant que ce papier « retient » son pli, il « retient » sa faculté d'autorégulation.

Plus tard, mais bien avant la cybernétique, est venue la transposition à l'ordre psychologique. Depuis longtemps, on dit que tel enfant a pris un mauvais pli. C'est dire que l'éducation, au moins dans la période du dressage, agit sur l'enfant en tant que corporel. (Le langage de la psychologie repasse d'ailleurs à un ordre végétatif dans l'emploi du mot « tuteur », toujours à cause de la transformation corporelle que produit le dressage).

L'évolution d'une machine peut d'ailleurs la perfectionner. En ce sens, il y a un *apprentissage*. Avant la cybernétique, on savait que le comportement d'une machine pouvait changer par suite d'usure. Mais on ne concluait pas nécessairement à une détérioration, à une réduction des possibilités de la machine. Car ce qui s'use peut être un obstacle. Le courant approfondit le lit de la rivière. L'automobile en rodage roule de mieux en mieux. Depuis l'antiquité, on sait que les gonds d'une porte peuvent se rouiller, que le mouvement de la porte enlève d'abord la rouille, puis l'empêche de réapparaître.

Ici encore on a fait la transposition psychologique. La plupart des exhortations aux enfants paresseux parlent de la rouille qui paralyse tout être inactif.

Dans une machine à usages multiples, il peut y avoir rodage selon une fonction qu'on exerce, rouille et paralysie selon une fonction restée sans emploi. C'est un processus déjà comparable au réflexe conditionné. La machine s'est habituée (dans le sens scolastique du mot *habitus*) aux circonstances constamment choisies par l'utilisateur et a acquis un certain mode (la facilité) d'action dans ces circonstances ; elle n'a pas acquis un autre mode d'action qu'elle aurait acquis *si* l'utilisateur avait imposé souvent d'autres circonstances. Le lecteur imaginera facilement des exemples.

3. *Réflexe conditionné.*

Ceci nous amène à l'argument principal des cybernéticiens matérialistes. Argument souligné par des textes comme celui-ci : « Force m'est cependant de constater que les tenants de la thèse opposée ne font guère allusion jusqu'à présent dans leurs écrits à la mécanisation des processus d'apprentissage. Or c'est là, précisément, que se trouve l'origine même de la répercussion que la naissance de la cybernétique est appelée à avoir dans le domaine de la philosophie ».

Nous venons de voir que l'acquisition, subite ou progressive, d'une nouvelle manière d'agir, était constatée dans le minéral depuis de nombreux siècles : papier plié, gonds dérouillés. Et d'ailleurs n'importe quelle transformation plus ou moins durable de n'importe quel minéral lui apporte, en vertu des principes scolastiques, une nouvelle manière d'agir : ceci est dit explicitement par saint Thomas et même par le vieil Aristote.

Longtemps avant les recherches de Pavlov, on dressait des chevaux, des chiens, etc. Et le procédé de dressage était déjà celui que devait plus tard employer Pavlov, sous le nom de réflexe conditionné. Nous l'avons analysé sommairement dans notre première partie (n. 4). A notre avis, cette analyse, suffisante pour les besoins de la cybernétique actuelle, ne rend pas compte de toute la complexité du phénomène. Mais les complications à introduire sont du même ordre que les autres éléments de l'analyse, de sorte que leur introduction ne changerait pas nos conclusions.

Selon les principes scolastiques (nous pourrions les citer dans le jargon du XIII[e] siècle), rien ne s'oppose à la réalisation du processus décrit, *même si le sujet de l'expérience est un minéral.*

Il est vrai : la réalisation sera plus facile s'il s'agit d'une plante et surtout d'un animal. Car un animal est une synthèse d'une complexité assez élevée, où donc le concours de circonstances nécessaire à l'établissement du réflexe a plus de chances de se produire. La réalisation sera plus facile encore si nous avons affaire à un édifice minéral construit par l'homme pour obtenir ce concours de circonstances ; car l'action humaine introduira une synthèse supérieure dans la complexité des éléments. Du fait qu'un robot est construit *par un homme,* il peut présenter une supériorité sur une bête, par exemple sur l'insecte nocturne qui va se faire brûler par une source de lumière, ou sur le papillon qui ne contourne pas un obstacle. Cette supériorité ne constitue pas une objection spéciale, de même que l'on admettra sans difficulté d'autres cas : un avion vole plus haut qu'un vautour, un émetteur de radio porte plus loin que le rugissement du lion.

Mais le monde minéral suffit à nous fournir des processus parallèles aux réflexes conditionnés des animaux. Et, quoiqu'on dise, les premiers édifices artificiels d'ordre minéral qui aient présenté de

semblables phénomènes sont *très antérieurs* aux robots de Walter et à l'homéostat d'Ashby. Il y a de nombreux exemples. En voici quelques-uns.

Soit un feu de charbon ou de bois, mais assez faible. Il est sensible à l'ouverture d'une clef de tirage, mais il est tellement faible qu'il va quand même s'éteindre. Il est sensible aussi à l'action d'un soufflet, assez sensible pour se conserver sans monter. Mais l'action simultanée de la clef et du soufflet va faire monter le feu. Après quoi, la clef suffira pour l'entretenir. La réponse « entretien », primitivement éveillée par le seul excitant « soufflet », se produira désomais pour l'excitant « clef », même sans soufflet.

Soit un cigare assez rétif. L'excitant « aspiration » ne suffit pas à lui seul pour produire la réponse « combustion ». Mais le cigare possède un « sens de la chaleur ». L'excitant « flamme d'une allumette » provoquera la réponse « combustion ». Retirez l'allumette, le cigare s'éteint ! Mais employez simultanément les deux excitants. Au bout de quelques bouffées, le cigare sera « dressé ». La « combustion » répondra à l'excitant « aspiration », même sans flamme. Faites attention pourtant ! Si vous êtes tant soit peu distrait, votre cigare va perdre le bénéfice du dressage, oublier sa leçon, et tout sera à recommencer.

Le calumet du chef indien, le feu allumé par un homme préhistorique, réalisent des réflexes conditionnés. Et même aux temps préhistoriques, des incendies ont commencé d'une manière analogue, sans intervention humaine.

Voici une pompe à balancier, vieux modèle, indigne de l'âge cybernétique. Versez un seau d'eau dans le corps de pompe, et le tube de sortie va vous fournir de l'eau. D'autre part, comme l'ouïe humaine, la pompe est sensible à un certain mouvement d'oscillation (à basse fréquence bien entendu), le balancier servant de tympan. Malheureusement, la réponse à cet excitant n'est qu'un grincement sinistre, sans fourniture d'eau. Mais joignons les deux excitants. Au bout de quelques manœuvres, la pompe est « amorcée ». (Remarquez la saveur psychologique de ce bon vieux vocabulaire : la comparaison entre le processus mécanique et le processus de l'appât est antérieur à Pavlov... et à la cybernétique). Désormais la réponse « fourniture d'eau » sera provoquée par l'excitant « oscillation du balancier », même isolé... jusqu'à ce que la pompe « oublie sa leçon ».

Mais la pompe est œuvre humaine. Voulez-vous un processus sans homme, et avec deux excitants tout à fait hétérogènes, et sans les ressources de la cellule photo-électrique ou du microphone ?

Voici un fleuve avec ses berges, son glacier d'alimentation (c'est le « sens de la chaleur ») et son embouchure (c'est le « sens de la gravitation différentielle » grâce au phénomène des marées ; un sens que l'homme n'a pas). Par hypothèse, les berges du cours inférieur sont

assez hautes pour que la marée de syzygie ne provoque pas la réponse « inondation ». D'autre part la fonte des neiges au printemps provoque bien l'inondation mais sans entamer les berges : l'eau déborde simplement. Mais supposons quelques coïncidences entre les deux « excitants ». La masse d'eau plus forte va enlever des terres, la crête de la berge sera emportée. Désormais l'excitant « syzygie » (c'est-à-dire, en fin de compte, le phénomène de gravitation dû à la conjonction ou à l'opposition de la lune et du soleil) suffira pour provoquer la réponse « inondation ». Le fleuve a été « dressé » ou, si l'on préfère, dévié en partie. Certains éléments de tel ou tel delta ont été formés par un réflexe conditionné du fleuve.

Tous ces phénomènes se produisent en conformité avec les principes de la vieille scolastique.

Il est à peine besoin de conclure : la philosophie spiritualiste ne songe pas à invoquer les processus d'apprentissage pour démontrer la spiritualité de l'âme humaine. Une telle argumentation ne pourrait figurer que dans des ouvrages de vulgarisation, où l'on aurait sacrifié la rigueur de la preuve à la facilité du lecteur.

Cette conclusion était certaine d'avance. Si je tiens que les bêtes *n'ont pas* d'âme spirituelle, je ne vais tout de même pas démontrer la présence d'une âme spirituelle par le fait que l'homme, *comme la bête*, peut être « dressé ».

4. *Tempérament.*

Dans la théorie d'Ashby, nous devons évidemment laisser tomber la caricature de la philosophie : « esprit et matière avaient été soigneusement *séparés* (!) par les philosophes ». Nous omettrons aussi l'équivoque introduite par les mots « but » et « finalité ».

Les *feedbacks* secondaires sont un procédé technique employé par un constructeur pour obtenir une adaptation à des circonstances non prévues dans le montage des *feedbacks* primaires. Comme tout dispositif d'autorégulation a pour fonction une adaptation à des circonstances variables, le principe d'un circuit secondaire d'autorégulation n'apporte rien de vraiment nouveau au principe du circuit primaire.

Ce qui nous intéresse donc chez Ashby, ce ne sera pas son procédé technique, ce sont ses résultats. Ceux-ci sont les mêmes que dans les cas précédents (1, 2, 3), avec, en outre, la question du « tempérament ». Il n'y a donc que celui-ci à examiner.

Loin d'être un terme spécifique de la spiritualité, terme qu'un inventeur génial viendrait enfin de transposer à l'ordre minéral, le mot « tempérament » a désigné d'abord un système minéral, et a été ensuite appliqué à l'ordre animal et humain précisément *pour* désigner une chose qui, dans l'animal ou l'homme, est comparable à un certain système minéral.

Au sens primitif, un « tempérament » est un mélange d'éléments matériels dans lequel les qualités des composants se modèrent mutuellement (*attemperare* signifie modérer) ; un tempérament est le résultat d'une atténuation mutuelle. Le tiède est un tempérament résultant d'une composition de froid et de chaud (c'est un des exemples proposés par *Aristote*).

A quoi maintenant sont dues les différences de caractère entre les hommes ?

Selon une interprétation courante d'un texte cartésien, l'intelligence est « la chose du monde la mieux partagée », et les hommes ne diffèrent que par leurs méthodes ; d'où l'utilité d'un *Discours sur la Méthode*. Mais selon la philosophie thomiste, les hommes ont, dès la naissance, une différence dans leurs dons appréhensifs et appétitifs. Pourtant, pour des raisons métaphysiques que nous ne pouvons dire ici, cette différence *ne peut pas* venir des âmes spirituelles, qui, à la naissance, sont égales en tant que spirituelles. *La différence vient tout entière de facteurs corporels*. (Plus tard, une différence spirituelle s'introduira, notamment grâce au mérite des décisions libres et vertueuses). Dès lors, la classification des caractères humains [4] se fera en fonction d'éléments matériels, non spirituels.

Les composants sont des « humeurs », c'est-à-dire des éléments matériels non solides (« humides » comme on disait, mais au sens où un gaz tel que l'air était appelé humide ; d'ailleurs les humeurs étaient appelées aussi « vapeurs »). Ces humeurs sont mélangées selon des proportions variables ; et ainsi les caractéristiques de chaque humeur sont atténuées, modérées (*attemperatae*) par la présence des autres humeurs. Le résultat est bien un « tempérament », variable selon la proportion des humeurs.

En première approximation, la diversité expérimentale des caractères humains peut s'expliquer par des « tempéraments » de quatre « humeurs ». (Une observation psychologique plus minutieuse demanderait des combinaisons plus complexes). Selon que telle ou telle humeur prédomine, le tempérament recevra le nom de cette humeur : les anciens avaient même essayé d'observer directement dans l'anatomie humaine les « humeurs » postulées par la psychologie des caractères. En première hypothèse, ils avaient proposé des énumérations comme celle-ci : sang, bile (jaune), bile noire (mélancolie), lymphe. Ce qui donnait quatre prédominances possibles (avec toutes les nuances intermédiaires) : caractères sanguin, bilieux, mélancolique ou atrabilaire (nerveux, dit-on maintenant), lymphatique.

Comme on le voit aisément, tout ce vocabulaire est resté en vigueur, y compris l'emploi du mot « humeur » pour désigner des faits d'ob-

4. Et aussi des diversités d'ordre spéculatif, par exemple la différence entre l'esprit inventif et le jugement droit (exemples donnés par saint Thomas)...

servation psychologique. Et tout ce vocabulaire est dû à une vieille thèse scolastique : « à l'origine des différences psychologiques, il y a des phénomènes physico-chimiques ».

Si ceci était affirmé pour l'homme, c'était affirmé à plus forte raison pour les bêtes, qui n'ont pas d'âme spirituelle. (Il paraît que Pavlov a cru faire une découverte quand il a reconnu dans ses chiens la division des quatre tempéraments : sanguin, etc!).

Les quatre humeurs sont des réalités matérielles non solides. Or des mouvements d'électrons sont des réalités matérielles non solides. Donc, si nous voulons *montrer la plausibilité* de la conception scolastique, nous *pouvons* utiliser quatre circuits électriques différents en les faisant réagir les uns sur les autres.

C'est exactement ce que fait l'homéostat d'Ashby. Construit pour mettre en échec les théories philosophiques, cet appareil *confirme* la philosophie la plus traditionnelle.

Le traitement des maladies et la technique qui « remédie » aux ratés des robots ont entre eux un certain parallélisme. Ceci encore est impliqué dans la vieille théorie des humeurs : leur rôle dans les maladies leur a valu d'être appelées « humeurs peccantes ».

La théorie des *quatre* humeurs n'était qu'une approximation. L'observation psychologique d'une part, les progrès des sciences physico-chimiques d'autre part, ont permis de considérer un nombre plus grand de facteurs matériels, et de préciser ce caractère « non solide » désigné par le mot « humide ». Le principe est resté : la diversité des caractères est due, comme les divers états de santé ou de maladie, à des facteurs *matériels*. Et ce principe était posé *en vertu de* la conception aristotélicienne sur la structure du vivant, et notamment de l'homme.

5. *Conclusions sur la matérialité.*

Le mot « cybernétique » peut avoir plusieurs sens.

Il peut désigner une science sans prétention philosophique : la recherche des ressemblances entre édifices minéraux et organismes vivants, animaux, humains. Cette étude peut être féconde. Elle peut être profitable aux techniques qui améliorent le corps humain, à la médecine, à la psychiatrie. On sait depuis longtemps que les lésions cervicales troublent les fonctions psychologiques. (On sait même depuis très longtemps que pour mettre radicalement fin aux découvertes d'un esprit génial, il suffit d'une causalité mécanique, nœud coulant, glaive ou guillotine!). La cybernétique purement scientifique peut être profitable aux techniques d'ordre minéral. Depuis longtemps, l'observation des comportements vitaux a inspiré les inventeurs; l'histoire du plus lourd que l'air en est un exemple éclatant. Il y a cependant une réserve à faire. L'imitation servile des vivants n'est pas la voie la meilleure. La plupart de nos machines utilisent la roue, qui n'est employée par aucun organisme naturel, sauf exception négligeable.

D'autre part, le mot « cybernétique » peut désigner un mélange de science et de philosophie matérialiste. De quel droit poser ce matérialisme ?

Si c'est à titre de « postulat » gratuitement affirmé, nous rejetons cette affirmation *arbitraire* : la pétition de principe, contraire aux règles de la logique, est également antiscientifique et antiphilosophique.

Si c'est à cause des faits décrits dans notre première partie, nous avons vu que la cybernétique ne nous apprend *rien* de nouveau (au point de vue philosophique) en ce qui concerne la stabilité ou l'équilibre, l'adaptation ou l'apprentissage, les réflexes conditionnés, le tempérament. Les principes mis en jeu dans ces faits sont fort vieux et sont appliqués depuis longtemps à des expériences fort banales. Banales et non pas spectaculaires. Ce qui est nouveau dans la cybernétique, ce qui a produit une certaine émotion chez les spectateurs, c'est le côté spectaculaire. Les « réflexes conditionnés » mis en œuvre dans les vieilles expériences n'utilisaient pas, et pour cause, les cellules photo-électriques, les microphones, les tubes électroniques ou simplement les accumulateurs et galvanomètres. A cause de cela, les vieux mécanismes n'avaient pas avec les animaux (vision et ouïe) des ressemblances extérieures frappantes, « réalistes », et donnaient moins à l'homme de la rue une tentation de leur appliquer des concepts psychologiques. Mais l'aspect spectaculaire n'apporte aucune base d'argumentation. Nous pouvons le négliger dans une discussion sérieuse.

Enfin le postulat matérialiste pourrait se baser uniquement sur une interrogation : « Vous, spiritualistes, vous affirmez l'esprit. De quel droit ? Vous ne *pouvez* pas vous baser sur la faculté d'adaptation ou d'apprentissage ».

Nous, spiritualistes, nous ne *voulons* pas nous appuyer sur la faculté d'adaptation ou d'apprentissage. En vertu de *nos* principes mêmes, nous attribuons cette faculté non à l'esprit mais au corporel comme tel, même au minéral.

Alors, sur quoi nous basons-nous ? C'est ce qu'il reste à dire.

III. L'ESPRIT

Nous n'invoquerons pas le fait que l'homme peut « inventer ». Sans doute, les robots actuellement construits ne découvrent rien si ce n'est par le procédé appelé « essai et échec », alors qu'il y a une invention d'ordre plus intuitif, par *Einsicht*. Mais celle-ci peut se trouver chez des bêtes (chimpanzés de Koehler) et ne prouve donc pas l'intervention d'une âme spirituelle. Si, dans l'avenir, on fabrique un robot imitant les bêtes sous ce rapport, cela ne prouvera rien contre le spiritualisme.

Nous ne nions pas, pour autant, l'existence d'une forme supérieure d'invention intuitive qui serait réservée aux hommes. Nous en faisons simplement abstraction.

L'homme est soumis aux lois de la *morale* et aux lois de la *raison*. Tels sont nos points de départ. Nous omettrons une preuve plus technique, celle qui passe par la thèse de l'existence de Dieu.

1. *La morale et l'esprit.*

Pratiquement, tout le monde admet l'existence de la morale authentique, pas seulement d'une pression sociale ou d'une attirance (comme celle que les jeunes subissent de la part du champion sportif), pas seulement d'un devoir juridique, mais d'un devoir moral pur et simple. Ou bien l'homme est assez humble pour faire son examen de conscience. Ou bien il a charge d'âmes et il doit faire l'examen de conscience de ceux auxquels il se dévoue. Ou bien il cherche à prouver sa supériorité et il fait, sans mandat, l'examen de conscience d'autrui.

Et même le déterministe, même le scientiste, même le matérialiste, doit oublier son attitude spéculative lorsqu'il est engagé dans la vie. Lui aussi va chercher à élever moralement ses enfants ou ses concitoyens. Ou bien, pour exercer une action publique, il va faire appel à des impératifs moraux. On ne peut assez souligner ce contraste. Il en existe des exemples éclatants.

Une fois notre point de départ concédé, une fois admis *qu'il existe un devoir moral au sens strict,* notre argumentation devient facile.

A l'impossible, nul n'est tenu. Que la contrainte soit extérieure (milieu, entourage, force) ou intérieure (caractère, ignorance), du moment qu'il y a contrainte, il n'y a plus responsabilité *morale,* même si, par une imperfection de la loi humaine, il y avait encore responsabilité juridique. Une action contrainte au sens strict ne viole pas le devoir. Si donc le devoir est violé, si notamment on préconise une sanction au sens strict (par exemple, pour punir une violation du devoir patriotique), c'est qu'il n'était pas impossible d'observer la loi morale. C'est donc qu'il était possible de l'observer. C'est donc que la violation a été libre, est provenue du *libre arbitre* [5].

Mais alors le matérialisme est faux. En effet, le principe du déterminisme s'applique à tout le domaine des lois physico-chimiques. Si donc l'âme humaine, et nous entendons par là cette réalité interne grâce à laquelle l'homme est moralement responsable et agit librement, si l'âme humaine est au-dessus des lois physico-chimiques, l'âme humaine échappe à une condition nécessaire de la matière, l'âme est spirituelle.

Cette preuve de la spiritualité s'appuie et sur la liberté de l'action morale et *sur l'universalité du déterminisme* dans le monde matériel. La métaphysique prouverait aisément, s'il en était besoin, cette universalité. Il est donc vain de l'invoquer contre le spiritualisme.

5. Cette preuve de la liberté ne s'appuie en aucune façon sur une imprévisibilité. Sous certaines réserves, on peut dire que ce qui est libre est imprévisible; mais la réciproque n'est pas vraie.

Il y a bien l'indétermination microphysique. Mais l'homme n'est pas une particule microphysique. Et le principe qui est condition nécessaire de la science physique, le principe sans lequel s'effondre toute l'argumentation de l'objection scientiste, le principe de l'induction, implique nécessairement le déterminisme de toute matière à l'échelle non microscopique, à l'échelle humaine. L'indétermination microphysique ne fait donc pas objection.

(Elle ne fait pas davantage argument pour prouver la liberté. Son seul apport positif, en cette question, est d'apporter une seconde réfutation à une objection provenant de la mentalité laplacienne. Cette réfutation, étant seconde, n'est nullement nécessaire, mais peut être utile).

Au cours de notre argumentation, nous avons démontré le libre arbitre. Sur ce point, nous rencontrons une objection de principe.

« *Comme chacun sait,* dit-on, l'expérience ne permet pas de trancher cette question. Quand nous avons agi dans une direction déterminée, nous avons l'impression que, si nous avions « voulu », nous aurions tout aussi bien pu choisir le sens opposé. *Mais il nous est impossible de le prouver.* Car tout ce que nous pouvons faire, c'est exécuter une action *succédant* à la première, mais non une action *remplaçant* la première ».

Cet argument repose sur un postulat sous-entendu : « Il est impossible de constater une possibilité ».

Objection qui rappelle le pur empirisme : « Il est impossible de constater une nécessité, car *on ne constate que des faits.* Même si un fait était nécessaire, on ne pourrait pas constater sa nécessité ».

Or, le pur empirisme se détruit par le fait même qu'il est affirmé. En effet, il pose une nécessité (la nécessité de ne constater que des faits). Par le fait même il admet qu'on peut affirmer des nécessités.

Soit, direz-vous. Au reste, chaque loi physique exprime une nécessité. Un empirisme modéré acceptera donc la possibilité d'affirmer des nécessités. Mais celles-ci reposent toutes sur l'expérience; et comme l'expérience immédiate ne constate que des faits singuliers, toutes les propositions universelles sont les conclusions de raisonnements inductifs.

Cette position, qui supprime toute distinction d'essence entre logique, mathématiques, et science expérimentale, concède à nouveau notre thèse. Car elle admet le principe de l'induction. Et comment savez-vous que l'induction est valable? Comment justifiez-vous le principe de l'induction? Pas par déduction à partir de faits singuliers : ce serait une violation de la logique déductive. Pas par déduction à partir d'autres principes universels : selon vous, ceux-ci sont eux-mêmes obtenus par induction et il y aurait cercle vicieux. Pas par induction : il y aurait immédiatement cercle vicieux. Toute forme de raisonne-

ment, déductive ou inductive, étant exclue, il ne reste que la constatation immédiate.

Donc l'homme peut faire l'expérience d'un principe universel, d'une nécessité. Et il est faux que le seul objet d'expérience légitime soit le pur fait.

Alors, pourquoi une expérience ne pourrait-elle pas porter sur une possibilité? Et, remarquons bien ceci, le libre arbitre est déjà plus qu'une simple possibilité, c'est un *pouvoir*, c'est une activité. Alors, à fortiori, pourquoi une expérience ne pourrait-elle pas porter sur un exercice du libre arbitre?

Vous direz que cette activité s'exerce en fait dans un sens et que, dès lors, son exercice en sens opposé n'est pas un fait. Mais la question est de savoir si le pouvoir lui-même est un réel constatable. Déjà dans la vie spéculative, on constate un pouvoir qui ne s'exerce pas. Reconnaître comme vraie une proposition universelle, une loi physique par exemple, c'est se reconnaître à soi-même un pouvoir : celui d'appliquer cette loi aux cas particuliers futurs. Futurs; et donc je reconnais ce pouvoir à un moment où il ne s'exerce pas.

L'origine psychologique des méprises en cette question, c'est qu'on se fait de la liberté elle-même une fausse idée. On croit que la liberté s'exercerait selon le modèle du carrefour, quand le but du trajet n'est pas en question. Ayant décidé d'arriver à tel but, je me demande, au carrefour, quel chemin je vais prendre; et le choix du chemin serait libre. Mais justement, dans un cas de ce genre, il n'y a pas liberté : on choisit nécessairement le *moyen,* ou l'itinéraire, préalablement reconnu comme le meilleur, que le discernement de ce moyen se fasse ou non par la considération des probabilités. Et si deux moyens, deux itinéraires, se présentent comme pratiquement équivalents, il n'y a pas liberté pour autant : vous trancherez en tirant (équivalemment) à pile ou face, c'est-à-dire en laissant aux lois physiques le soin de décider.

Le seul exercice de la liberté porte sur la *fin,* sur une fin qui n'est que fin; on choisit une attitude (acceptation plus ou moins intense, ou refus plus ou moins complet) à l'égard non d'un bien quelconque mais d'un bien *ultime,* qui transcende tous les biens quelconques, bref, du *bien moral.*

Comme ce bien moral transcende tous les biens particuliers, il ne se confond pas avec la pression sociale, par exemple la crainte du gendarme, ou un code juridique d'origine humaine : on sait assez qu'une loi humaine peut être immorale. Le bien moral ne se confond pas non plus avec l'exemple du « héros », sportif ou autre : l'instinct d'imitation peut se rapporter à des attitudes sans valeur morale, et il existe chez les singes et les perroquets.

Lorsqu'il s'agit du bien authentiquement moral, on ne peut admettre la parole de Grey Walter : « Il n'est pas d'éthique sans *feedbacks.* On peut même soutenir qu'un code moral n'exige rien d'autre ».

Sans doute, le spiritualisme chrétien admet l'union de l'âme et du corps. Le corps étant partie intégrante de la réaction morale, celle-ci peut très bien comporter des dispositifs d'autorégulation.

Mais si la morale ne comporte *que* de pareils dispositifs, elle perd toute valeur obligatoire. Pourquoi l'homme-robot se gênerait-il pour résister à une tentation? Celle-ci aussi comporte des circuits d'autorégulation. *Feedback* pour *feedback*, l'un vaut l'autre!

Et alors, quelle confiance puis-je bien avoir en cet homme-robot? Comment faire fond sur sa parole, sur ses engagements, sur sa fidélité familiale ou patriotique? Comment discerner en lui le *feedback* dominant? Ashby prévoit que les robots futurs seront d'un égoïsme intégral : s'ils sont parfaitement logiques avec leur propre structure, il faudra bien! Mais si l'homme lui-même n'est qu'une espèce de sous-robot (et qu'il le sache), comment savoir s'il n'est pas lui-même d'un égoïsme intégral? Comment savoir, par exemple, s'il est sincère dans la discussion? Peut-être est-il poussé par son *feedback* dominant à rechercher la gloire d'une originalité philosophique, au lieu de dire sincèrement sa pensée. Et s'il n'est pas sincère dans ses arguments, s'il ne leur attribue lui-même qu'une valeur nulle, pourquoi son adversaire perdrait-il son temps à les examiner?

Mais supposons qu'il y ait un bien moral, au sens strict. Il redevient possible de discuter. Car mon devoir (*devoir de confiance*) est d'être bienveillant pour mon interlocuteur, de penser qu'il remplit son *devoir de sincérité*. Mon devoir est de faire fond sur sa parole, sur ses engagements, sur sa fidélité, sur son patriotisme.

Aussi, comme nous l'avons dit, il y a pratiquement unanimité pour admettre l'existence d'une obligation morale au sens strict. Et dès lors, il y a liberté, et il y a spiritualité.

2. *La raison et l'esprit.*

« Animal raisonnable », telle est la définition de l'homme. La spiritualité est corrélative à la raison.

Mais n'y a-t-il pas des machines qui calculent et raisonnent?

Pas le moins du monde.

En dépit de ce que disent les vulgarisations trop sommaires, la rencontre d'une condition universelle avec un cas concret n'est pas un raisonnement déductif. N'importe quel être corporel est doué de certaines caractéristiques (déterminations « substantielles » ou « accidentelles », peu importe). Sa réaction devant un cas concret dépend sans doute de ce que l'objet extérieur lui apporte, mais elle dépend aussi des caractéristiques de notre agent. Si au lieu de cet objet extérieur, il y en avait eu un autre exactement pareil, notre « réactif » aurait répondu exactement *de la même manière*. En ce sens, la *manière* dont cet être corporel réagit est « universelle », et elle s'est appliquée, en fait, à un cas concret et individuel, à *cet* objet extérieur.

Pourtant, personne ne dira que chaque minéral, dans chacune de ses réactions, fait un syllogisme ou un raisonnement déductif.

D'autre part, l'universalité de la manière d'agir est corrélative à l'universalité d'une loi physico-chimique.

Cela étant, le physicien peut, lorsqu'il connaît une loi physique, procéder à deux recherches.

Voici une pierre qui tombe. Je sais, grâce à mes recherches antérieures, qu'elle tombe selon la loi de l'accélération constante. Je puis premièrement me demander où elle sera après *t* secondes de chute libre. Je fais à cet effet *le calcul ou les raisonnements* nécessaires. Je trouve l'espace que la pierre aura dû parcourir. Il ne sera pas nécessaire de vérifier par l'expérience : car la loi était correctement établie et mes calculs et raisonnements sont corrects aussi.

Mais je puis me poser une tout autre question. Je connais la loi et je sais comment je devrais calculer et raisonner. Mais je ne veux pas faire ces raisonnements. Je veux cependant savoir ce qu'ils donneraient si je les faisais. Pour cela, je recours à *l'expérience*. Je trouve ainsi l'espace que la pierre a parcouru en fait. Il ne sera pas nécessaire de vérifier en faisant les calculs et raisonnements : car la loi était correctement établie, et la pierre est tombée suivant cette loi.

Mais la pierre n'a pas raisonné. Elle n'a pas calculé le carré de *t*, ni directement, ni par logarithmes.

De même, un machine à calculer ou à raisonner ne raisonne pas, ne calcule pas. Je la mets dans certaines conditions. Je sais que la loi physique à laquelle obéit ma machine peut entrer, avec les conditions initiales, dans un certain raisonnement. Je n'ai pas le temps de faire ce raisonnement. Je laisse la machine suivre la loi. Je constate le résultat. Je *sais* dès lors ce que j'aurais trouvé si moi, j'avais fait le raisonnement.

La machine ne raisonne pas. Que lui manque-t-il pour raisonner?

Raisonner, c'est admettre la vérité d'une conclusion parce qu'on admet la vérité des points de départ (et aussi la valeur du procédé par lequel on raisonne).

L'homme est caractérisé par le fait *qu'il admet des vérités*, moyennant, le cas échéant, la nécessité de passer par des raisonnements pour arriver à admettre ces vérités. En d'autres termes, l'homme est capable d'affirmer (implicitement ou explicitement) qu'il a raison sur certains points.

Ce fait est immédiatement évident. Et si vous le contestez, vous affirmez par le fait même que vous avez raison contre moi; vous affirmez aussi que j'ai une prétention (illégitime selon vous) d'avoir raison. Tout le discours du matérialiste est rempli d'affirmations; par exemple, il a la conviction d'avoir raison contre le spiritualisme.

A partir de ce fait, on établit la preuve traditionnelle de la spiritualité. Très schématiquement, la preuve revient à ceci. Pour préten-

dre avoir raison, il faut s'affirmer soi-même, affirmer que l'on est distinct de l'objet extérieur (et, dans une discussion, que l'on est distinct de l'adversaire). Pour poser cette affirmation de soi (dénommée « réflexion parfaite »), l'intelligence doit posséder un degré de simplicité qui dépasse absolument l'éparpillement de la spatialité matérielle.

Cependant, si l'on voulait exposer avec précision et discuter cet argument, il faudrait faire appel à plusieurs distinctions : moi phénoménal, moi transcendantal, moi ontologique, forme substantielle matérielle, forme substantielle subsistante, dépendance intrinsèque, dépendance extrinsèque. De pareilles explications interviendraient très difficilement dans notre dialogue avec l'homme de science.

C'est pourquoi nous ferons appel à une autre caractéristique de l'intelligence, corrélative à la réflexion parfaite. Nous ferons appel à la *réflexion critique* sur les fondements de la connaissance.

Prenons d'abord un cas particulier, la justification de la méthode expérimentale. Quiconque admet la valeur de la science, et notamment quiconque objecte au nom de la science contre le spiritualisme, admet *la valeur de l'induction*. Or, si perfectionnée que soit une machine à « raisonner », il est tout à fait vain de l'interroger sur ce point. Posons-lui la question : « Le principe de l'induction est-il vrai? » Ayant fait tourner ses rouages et circuler ses électrons, la machine va « répondre affirmativement ». Ou plutôt, conformément aux réserves très sérieuses formulées plus haut, il se passera seulement ceci : un voyant va apparaître portant le dessin que l'homme trace quand il veut répondre «oui ». Mais, selon la description donnée ci-dessus, je ne puis faire confiance à la machine que si j'admets *au préalable* l'existence de lois physiques auxquelles la machine obéirait fidèlement. Si donc la question posée concerne cette existence même, je ferais un cercle vicieux en attachant une valeur quelconque au « oui » de la machine.

Une justification de l'induction, et, à plus forte raison, une justification critique *des lois logiques*, ne peut se faire que par un être capable de raisonner. Et raisonner, ce n'est pas seulement obéir aux lois physiques, comme le fait une pierre qui tombe ou une machine à calculer.

Comment justifier critiquement les lois logiques? En avons-nous une connaissance certaine? Contre cette certitude, Descartes a proposé (et discuté) l'objection du « malin génie ». Reprenons cette difficulté en la modifiant légèrement. Supposons que le principe logique qui commande toutes mes démarches intellectuelles ait été affirmé sous l'influence d'un « malin génie », être malfaisant (« malin ») ou bien, éventuellement, être peu intelligent et sujet à l'erreur. Le principe de toutes mes affirmations étant erroné ou douteux, toutes mes affirmations seront incertaines.

Cette hypothèse est exclue précisément par le fait même de la certitude. Notre adversaire lui-même concède le principe d'objectivité de la pensée, le principe de contradiction, le principe du raisonnement syllogistique. Sinon toute son argumentation contre nous s'écroule. (Il concède même, pour la même raison, le principe de l'induction physico-chimique).

Et si je voulais moi-même, intérieurement, déclarer faux ou douteux l'un ou l'autre de ces principes, j'affirmerais par le fait même le principe contesté. Par exemple, « il est faux qu'il y ait de la vérité » revient à dire : « *il est vrai* qu'il est faux qu'il y ait de la vérité » ; ce qui concède le principe d'objectivité. Ou encore, « le principe de contradiction n'est *pas* vrai », revient à employer la *négation* précisément au sens qui vérifie le principe de contradiction. Etc. (Cette méthode ne peut s'appliquer telle quelle au principe d'induction, qui n'est pas un premier principe) [6].

En vertu de cette justification critique (qui fut pratiquée par Aristote), notre certitude des premiers principes logiques est *indépendante* du « malin génie » éventuel.

Mais un robot ne peut *valablement* exclure une telle dépendance. Car, dans le cas du robot, le « malin génie » existe, et le robot *en dépend* dans tout son fonctionnement. Le *constructeur* du robot a fixé lui-même la structure matérielle fondamentale qui commande tout le fonctionnement futur, et même toutes les « adaptations » futures du robot. Le constructeur d'une machine à « raisonner » peut décider que le robot suivra les règles de la logique classique. Il peut au contraire n'imposer que la logique de Heyting (sans principe du tiers exclu), ou telle logique à trois valeurs de Lukasiewicz (en contradiction avec le principe du tiers exclu) ; etc., etc. Parmi toutes ces « logiques », quelle est la bonne, *la* logique, celle qui donne la vérité? C'est le constructeur qui aura tranché cette question. Et le constructeur *aura pu se tromper*. Toutes les « connaissances » du robot sont frappées d'incertitude.

Ainsi *le robot ne peut valablement résoudre la question critique*. Il ne pourrait même pas poser la question critique ; car, en appliquant la méthode d'Aristote (reprise par Descartes), celui qui pose la question critique peut valablement résoudre cette question par l'affirmation certaine des principes logiques.

Du robot passons à l'homme lui-même. Selon la théorie matérialiste, l'homme n'est qu'un édifice minéral ; et *tout* le fonctionnement de cette machine dépend de sa structure fondamentale. D'où vient

6. Pour la justification de l'induction, nous avons donné ailleurs le schéma de deux preuves (sur les trois dont dispose la métaphysique). Voir notre chapitre V, *Nécessité de la Science et sa légitimité,* dans A. Grégoire, S. J., *Leçons de Philosophie des Sciences expérimentales,* Namur, Bibliothèque de la Fac. de Phil. et Lettres, et Paris, Vrin, 1950.

celle-ci ? Qui a pris la décision qui engage toute la connaissance future de l'homme-machine ? On n'en sait rien. En tout cas, selon le matérialisme, l'origine de l'homme n'est pas un être infaillible, pas même un être intelligent, mais ou bien le hasard, ou bien une causalité mécanique aveugle. Dans les deux cas, le « malin génie » existe, il ne présente aucune garantie de certitude, et toute la « connaissance » de l'homme-machine est incertaine. *Dans la théorie matérialiste, l'homme ne peut pas arriver à une certitude.* Il ne peut pas résoudre valablement la question critique. Il ne peut même pas la poser.

Or, je puis poser, *je puis résoudre valablement la question critique* (ceci, par la méthode aristotélicienne exposée plus haut). Et mon adversaire lui-même prétend avoir raison contre moi, prétend donc avoir une certitude justifiable.

Donc je ne suis ni un robot, ni l'homme purement minéral que rêvent les matérialistes.

Explicitons cette conclusion.

Ma certitude de principes de la connaissance, ma certitude des principes logiques, est ***indépendante*** de l'origine de ma structure matérielle.

Or, chacun de mes actes d'affirmation est une réalité (interne). Si vous le contestez, vous dites que je me trompe réellement, donc que j'affirme réellement, donc que mon acte d'affirmation est une réalité.

Donc l'acte par lequel j'affirme la certitude des principes logiques est une ***réalité*** (interne).

Il y a donc en moi une opération *réelle* qui est ***indépendante*** de ma structure matérielle, qui est *spirituelle.*

Et, dans le « moi » permanent, l'élément d'où procèdent les opérations spirituelles successives, l'élément que nous conviendrons d'appeler « âme », est spirituel.

NOTE SUR LE HASARD. — Pour suppléer à l'insuffisance du constructeur, on pourrait être tenté d'attribuer à la « chance », sans plus, la réalisation en nous du jugement de certitude. Mais l'intervention du hasard appelle les remarques suivantes.

a. — Faire appel à un hasard *absolu* (absence d'explication) est antiscientifique. Car s'il était permis de renoncer à chercher une explication, l'homme pourrait refuser de chercher, quel que soit le phénomène présenté à l'examen. Ce qui supprimerait le moteur même de la recherche scientifique. Cette remarque est vraie à fortiori pour un scientiste, selon lequel *toute réalité* a une explication physico-chimique.

b. — On pourrait recourir à un hasard *mitigé,* à une *loi des grands nombres.* Mais alors, *il faut que le grand nombre existe.* Dans le cas d'une loterie où un seul numéro gagne, les numéros qui perdent existent aussi, qu'ils soient vendus ou non (les numéros non vendus pourraient même ne pas être imprimés tous : au point de vue où nous nous plaçons, ils « existeraient » quand même). Or, quant à l'origine de l'homme tel qu'il est, avec ses virtualités, l'existence du « grand nombre » n'est pas établie. Mieux, la physique moderne rejette cette existence. Par exemple, pour expliquer par « chance » l'apparition d'une grande bibliothèque, le « grand nombre » devra contenir des milliards de chiffres. Or considérons les événements les plus élémentaires (dont une combinaison ou plutôt un « arrangement » privilégié constituera la bibliothèque) à savoir les rencontres d'atomes ; l'univers est tellement limité dans l'espace et dans le temps que le nombre de ces rencontres a moins de 400 chiffres ; loin d'être le « grand nombre » voulu, il est infime.

c. — Mais supposons que nous ayons établi qu'au contraire, il y a « grand nom-

bre ». Le matérialiste invoquera ce « grand nombre » pour suppléer à l'insuffisance des antécédents immédiats dans l'explication d'un fait : la certitude réelle de la pensée qui pense réellement les premiers principes. Mais ce qui est certain est certainement certain.

Or le « grand nombre » ne justifierait qu'une probabilité (très grande si vous voulez). L'antécédent immédiat est insuffisant, nous l'avons vu. Soient deux antécédents au lieu d'un. J'ai la « chance » de provenir du meilleur. Mais ce « meilleur » est lui-même insuffisant pour être source d'une certitude, pour la même raison que le premier. Supposons trois antécédents, ou dix, ou un million, ou un nombre fabuleusement plus élevé ; vous avez beau faire appel à ma « chance » et dire que je proviens du « meilleur ». Vous aurez seulement fait croître la probabilité des premiers principes.

Et s'il était seulement probable que les principes soient certains, les principes seraient seulement probables, et il serait certain que les principes ne sont pas certains. Or, ces principes sont certains, comme nous l'avons vu (par intuition et « rétorsion »).

Dans la mesure où la certitude dépasse la probabilité, dans cette même mesure, la réalité d'une pensée qui affirmerait légitimement les premiers principes serait privée d'antécédent, ce qui est le contrepied du scientisme exclusif, et même de la méthode scientifique tout court. Il y aurait, même dans le « grand nombre » d'antécédents dont l'un ou l'autre a fourni l'homme actuel, une déficience qui jouerait exactement le rôle joué par la faillibilité dans le constructeur unique d'un robot.

3. *Conclusion : les lois, la matière et l'esprit.*

Les lois physiques caractérisent l'être corporel, y compris la bête et le corps humain en tant que corps.

Mais au-dessus des lois physiques, il y a les lois morales et les lois logiques. Ici, la nécessité qui s'impose à l'agent n'est pas une *dépendance* à l'égard du monde corporel extérieur, mais à l'égard du Bien suprême et du premier Intelligible. A l'égard du monde corporel, ces lois marquent une *transcendance* de l'âme humaine.

On comprend dès lors pourquoi l'Eglise tient tellement à l'intangibilité du droit naturel et à l'immutabilité des lois logiques. L'encyclique *Humani Generis* a insisté sur la nécessité des principes : c'est que la mutabilité des principes, l'empirisme, mène au matérialisme. Le minéral, la plante et la bête sont plus soumis que l'homme à leur entourage ; la connaissance purement sensible n'est qu'empiriste. Ce qui donne à l'homme sa place *éminente* dans l'univers, c'est qu'il est *soumis* à des lois éminentes, celles du Devoir et du Savoir, expressions de la Volonté divine et de la Sagesse divine.

G. ISAYE, S. J.

Laïcat et magnanimité

Comment saint Thomas d'Aquin conçoit-il la magnanimité? Quelles relations précises cette vertu soutient-elle, selon lui, avec l'humilité et avec l'espérance théologale? La notion thomiste de magnanimité s'accorde-t-elle ou s'oppose-t-elle à celle d'Aristote? Question oiseuse, à première vue, inutile subtilité de théologiens, ou plutôt d'historiens de la théologie.

En y répondant dans un volumineux et savant ouvrage [1], le P. Gauthier a fait cependant œuvre de haute actualité, au moment où le monde s'éveille au sens de l'homme et des valeurs humaines, à l'heure où, dans l'Eglise, s'éveille le laïcat. En effet, cette réponse aide singulièrement à comprendre la signification de cet éveil et ses exigences. C'est pourquoi nous voudrions en faire part à nos lecteurs en nous efforçant d'en serrer de plus près l'expression qui nous paraît, parfois, inachevée. Cet inachèvement même permet de deviner l'intérêt des conclusions de l'auteur. C'est ainsi qu'on peut lire à une page de distance (p. 493 et 494) :

« Au plan de la nature, au plan des tâches purement humaines, l'homme a le droit — le devoir — de mettre sa confiance en soi, d'attendre de soi son salut...

» A vrai dire il n'y a qu'un seul salut comme il n'y a qu'une seule destinée de l'homme, et ce salut comme cette destinée sont au-dessus de l'homme, surnaturels. »

Y a-t-il deux saluts de l'homme — l'un au plan de la nature, l'autre au plan de la grâce —, ou n'y en a-t-il qu'un seul, surnaturel? Nous

---

1. R.-A. Gauthier, O.P. — *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne.* Coll. Bibliothèque Thomiste, XXVIII. Paris, Vrin, 1951, 25 × 17 cm., 522 p. — Cette œuvre, longuement mûrie, fait l'histoire des notions de magnanimité et d'humilité dans l'Antiquité classique, l'Ancien et le Nouveau Testaments et la tradition chrétienne jusqu'au XIII[e] siècle. Il serait souhaitable de voir cette vaste et sûre enquête prolongée au delà du moyen âge et des limites du monde méditerranéen.

Malgré le poids de son érudition et la pénétration de ses analyses, ce livre se lit avec le charme d'un exposé aisé et limpide, témoignant d'une véritable maîtrise. On a regretté le ton, légèrement déplaisant, de quelques phrases sur le sens de l'histoire chez saint Thomas. Sans doute, mais le Père a raison pour le fond. L'interprétation d'Aristote fut critiquée, elle aussi, par le P. Deman et le P. Van Steenkiste dans le *Bulletin thomiste* et *Laval théologique*. Nous signalons un peu plus loin (n. 3) un livre paru, lui aussi, en 1952, et qui invite à une autre mise au point. L'étude du P. Gauthier mérite spécialement l'attention des professeurs d'humanités. Ils y retrouveront Homère, Isocrate, Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, Marc Aurèle, S. Jean Chrysostome, S. Augustin, Abélard, S. Bernard, S. Bonaventure, S. Albert, S. Thomas, Siger de Brabant, etc. Elle les aidera à rendre l'explication des auteurs plus historique, plus humaniste et surtout plus chrétienne.

ne répondrons pas à cette question de manière ferme et sûre si nous ne la résolvons pas en fonction de la doctrine centrale du thomisme. Le foyer qui éclaire toute la théologie de saint Thomas et toute sa philosophie nous paraît être, en effet, la « *présence inclusive* » de l'amour du Père à tout l'univers et à la vie de chacun d'entre nous qui sommes créés dans son Fils : « Présence inclusive », écrivons-nous, car Dieu nous « contient », il nous tient ensemble dans l'être : *Deus est in rebus sicut continens res* [2].

§ 1. — LA SIGNIFICATION DE LA MAGNANIMITÉ THOMISTE DANS L'HISTOIRE ET SON ACTUALITÉ SELON LE P. GAUTHIER

1. *L'histoire*

Pour définir correctement la magnanimité selon saint Thomas, il faut entreprendre une triple enquête : quelle conception se firent d'elle l'Antiquité classique, — l'Ancien et le Nouveau Testaments, — la tradition chrétienne jusqu'au XIII[e] siècle?

Les Grecs ont connu la magnanimité d'Alcibiade, de César et des « politiques », flétrie par les sages. Ils ont connu la magnanimité des « philosophes » : celle des Stoïciens qui soumet la volonté de l'homme à l'universelle loi du destin; celle d'Aristote qui réserve aux grandes âmes le sens de la grandeur de l'homme dans son autonomie, c'est-à-dire la vertu du grand honneur qui revient à l'homme vertueux, au contemplatif en possession du bonheur [3].

Par contre, l'antiquité païenne, malgré Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle, pressentit à peine l'humilité, qui devait triompher au moyen âge, héritier de la tradition juive et néo-testamentaire. La force chrétienne est la faiblesse de l'homme attendant tout de la puissance de Dieu. La nature, chez saint Bernard, disparaît devant la grâce (p. 247, 284, 292, 490). Sans doute le siècle d'Abélard verra une vertu authentique dans la magnanimité des « politiques » que méprisaient les sages du paganisme. Pour Abélard, la magnanimité est la vertu de l'action conquérante (p. 256) et sa conception sera bientôt l'âme de celle de saint Thomas (p. 282). Malheureusement, les auteurs spirituels de l'époque « transposent » la vertu morale de magnanimité sur le

2. *S. Theol.*, I[a], q. 8, a. 1, *ad* 2. Cfr *Q. disp. de Pot.*, q. 3, a. 7, c, fin : *sicut tenens rem in esse.*

3. Le magnanime selon Aristote n'est-il pas homme d'action plutôt que contemplatif? C'est l'opinion, qui paraît assez solidement fondée, de Harry V. Jaffa, professeur de science politique à Ohio State University dans sa remarquable étude comparative : *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics,* The University of Chicago Press, 1952, p. 116-141. Puisse la santé du P. Gauthier lui permettre de prendre bientôt position devant l'interprétation de H. V. Jaffa et les critiques des PP. Deman et Van Steenkiste. Sa réponse, assurément, sera extrêmement instructive.

plan mystique. C'est sur ce plan qu'ils font la synthèse de l'humilité chrétienne et de la magnanimité, mystiquement transposée, des politiques et des philosophes (p. 281, 292). Telle que la comprend le dominicain Laurent d'Orléans, la magnanimité, « resonable emprise de hautes choses », s'allie à l'humilité qui renonce au monde et décide de suivre la voie haute et ardue des conseils évangéliques. On parle beaucoup de magnanimité au temps des Pères, mais cette magnanimité se confond avec l'espérance théologale ; le problème de la magnanimité au sens strict, de la vertu acquise de magnanimité naturelle, est escamoté (p. 442).

*
* *

Ce sera le mérite de saint Thomas, grâce à Aristote dont il médite et commente l'*Ethique*, de découvrir le vrai problème et de le résoudre.

Telle que la conçut Aristote dans son ignorance de la création, la magnanimité, vertu de la grandeur humaine dans la suffisance et dans l'autonomie, est inacceptable à un théologien chrétien : l'aristotélisme intégral de Siger de Brabant, de Boèce de Dacie, etc., sera un aristotélisme hétérodoxe [4].

Saint Thomas rejette la suffisance orgueilleuse, l'autonomie païenne qu'acceptent les aristotéliciens intégraux. Il reconnaît pourtant dans la magnanimité la vertu *de la grandeur humaine*. Il perçoit l'appel d'un humanisme et il y répond (p. 318). Il échappe à la tentation de transposer la magnanimité sur le plan mystique et de la confondre avec l'espérance théologale (p. 318 et 460). Il distingue de l'espérance théologale la magnanimité, vertu morale qu'il faut rapprocher de la passion naturelle de l'espérance [5]. Sans doute, il est légitime de discerner, dans l'unité de l'espérance théologale, une magnanimité théologale, opposée à l'humilité théologale (p. 343, 464, 465), mais cette magnanimité n'est pas la « transposition mystique » de la magnanimité proprement dite, vertu de la grandeur humaine [6]. A l'école d'Aristote, saint Thomas apprit à reconnaître celle-ci et l'on distinguera après lui : la magnanimité acquise, ou naturelle, objet de la philosophie morale ; la magnanimité infuse dont traitera la théologie morale ; enfin la magnanimité théologale.

---

4. Gauthier, p. 466 et *AHDLMA*, t. XVI, 1948. Cfr F. Van Steenberghen, dans *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1949, t. I, p. 1110-1112.

5. Gauthier, p. 339, 341 sqq., 319-320. N'y a-t-il pas une contradiction entre les p. 319-320 et la p. 461 au sujet des vertus requises par l'espérance ?

6. Gauthier, p. 462-463. A deux reprises, p. 345, n. 1 et 461, n. 1, l'auteur met partiellement au point une recension où nous omettons, à tort, de distinguer entre magnanimité *théologale* et magnanimité *morale* ou proprement dite (recension de l'article — cité *supra*, n. 4 — des *AHDLMA*, dans la *N.R.Th.*, 1950, p. 877).

Ces trois magnanimités, la première y compris, sont indispensables au chrétien parce qu'il vit de la même vie de Dieu, par les trois vertus théologales, dans l'exercice de son activité humaine. Il se livrera à des œuvres grandes de grandeur humaine. En abordant ces œuvres, il n'espérera rien que d'humain — *in ordine tamen ad Deum,* et n'espérera rien que de soi — *tamen sub Deo* (p. 345, n. 1).

A vrai dire, il n'y a qu'un seul salut, une seule destinée, surnaturelle, de l'homme. Cependant, la distinction reconnue entre la magnanimité, vertu morale, et l'espérance théologale, fait qu'« au plan de la nature, au plan des tâches proprement humaines, l'homme a le droit et le devoir de mettre sa confiance en soi, d'attendre de soi le salut [7] ».

Cette conception n'appartient plus au moyen âge ; elle fonde le monde moderne, dit le P. Gauthier (p. 496), « en restituant, à la suite d'Aristote, à la nature et en particulier à la nature de l'homme, sa consistance et sa valeur propre ».

Le moyen âge « avait concentré sur Dieu toute son attention, élaboré une spiritualité de l'adhésion *immédiate* à Dieu — rendue possible par les vertus théologales — et de la recherche exclusive de Dieu — rendue possible par un renoncement effectif au monde.

» Le seul idéal de vie qui pouvait alors se présenter aux hommes était l'idéal monastique, qu'embrassaient, en fait, des foules considérables, et tout le problème, pour ceux qui n'y étaient point appelés, était d'y participer dans la mesure du possible. »

Depuis la fin du XIII[e] siècle, au contraire, le progrès de l'histoire restitue « aux structures profanes leur autonomie... Au monde nouveau qui ainsi s'élabore, la doctrine thomiste de la magnanimité apporte la spiritualité qu'il réclame... Saint Thomas n'a rien renié de la doctrine spirituelle des Pères. Mais, et c'est son œuvre propre, il a *réassumé,* en montrant comment elle peut se concilier avec la spiritualité « *diviniste* » des Pères, une spiritualité *humaniste.* C'est là tout le sens de sa doctrine de la magnanimité. Par là-même, il a rendu possible, à côté de la spiritualité monastique, faite pour les hommes qui ont renoncé au monde et caractérisée par le règne en quelque sorte exclusif des vertus théologales qui nous ordonnent *immédiatement* à Dieu, la constitution d'une spiritualité typiquement laïque, faite pour des hommes qui restent engagés dans le monde — et dans un monde rendu à sa profanité — et caractérisée par la place qu'elle fait aux vertus qui, sans doute, animées qu'elles sont, comme toutes les vertus chrétiennes, par les vertus théologales, cherchent Dieu, mais à travers autre chose que lui, à travers l'homme et à travers le monde, qui sont leur objet propre » (p. 495-496).

7. P. 493-494. Dans ce passage, que nous avons cité dès le début, le P. Gauthier remarque que saint Thomas ne parle pas du salut de l'homme par l'homme. Lui-même suggère la question que nous allons poser dans un instant et invite à la mise au point que nous allons esquisser.

2. *L'actualité*

La vie religieuse se situe-t-elle *à côté* de la vie laïque? Ne serait-elle qu'une survivance d'âges aujourd'hui dépassés, un anachronisme? Faudrait-il expliquer par là la diminution de ce que nous appelons les « vocations » religieuses (c'est-à-dire les réponses à la vocation du Seigneur)?

Ce n'est pas la pensée du P. Gauthier, pas plus que ce n'est la doctrine de saint Thomas. Mais le problème ainsi posé est brûlant : ne faut-il pas dire que l'Eglise, aujourd'hui, « décroche », qu'elle présente à la société moderne un type d'homme chrétien qui ne répond qu'aux exigences de la société médiévale? Le monde actuel ne se forgera-t-il pas en dehors du christianisme le type d'homme dont il a besoin?

*
* *

Le P. Gauthier a mille fois raison de poser la question et de lancer un cri d'alarme qui est un appel. Nous sommes exposés, aujourd'hui, à deux tentations apparemment opposées [8] :

« La chrétienté est en ce moment exposée à deux tentations, en face d'un monde entraîné, presque malgré lui, dans le courant d'une civilisation à base de techniques... : la tentation de séparer la destinée de la chrétienté de celle du monde par un mouvement de retrait... On voudrait étendre la vie du contemplatif, séparé par vocation, à toute la communauté des fidèles. Et, d'un autre côté, la tentation pour le chrétien de s'engager de tout son être en toutes les activités scientifiques, économiques, sociales,... quitte à perdre le sens du royaume spirituel et de la transcendance de la mission de Jésus [9]. »

Mais on n'échappera, croyons-nous, ni à l'une ni à l'autre de ces deux tentations en instaurant simplement, *à côté* de l'ancienne spiritualité mystique, une nouvelle spiritualité typiquement laïque. Il n'y a pas de solution au problème de la grandeur de l'homme et de son salut en dehors du salut de Dieu accepté dans sa réalité concrète, c'est-à-dire dans la personne du Sauveur. Il n'y a qu'un seul salut pour l'homme et pour le monde, le salut surnaturel de la nature elle-même par la résurrection du Christ et par celle de notre chair, objet secondaire mais essentiel de l'espérance théologale. Ce salut est le salut de l'homme tout entier et de tout l'univers. Si bien que le problème du salut de l'homme et de sa grandeur humaine a commencé de se résoudre

---

8. Nous disons « apparemment », car au fond, ce sont deux formes de la même tentation : nous substituer à Dieu. En dépit des différences « caractérielles » qui les opposent, les chrétiens intégristes et les chrétiens progressistes sont victimes de la même erreur, de la même déviation théologique.

9. R. Voillaume, lettre du 22 décembre 1948, publiée dans *Au Cœur des Masses*, 1re édit., Paris, 1950, p. 468-469.

par « l'assomption » de la magnanimité humaine dans notre espérance théologale dans le Christ, crucifié et ressuscité dans sa chair pour que la création tout entière trouve son accomplissement en ayant part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu (*Rom.*, VIII, 21).

§ 2. — LE MESSAGE DE SAINT THOMAS

Telle qu'elle s'offre au monde d'aujourd'hui, telle que le P. Gauthier nous a aidé à la comprendre, la conception thomiste de la magnanimité est essentiellement théologale, elle affirme le primat absolu de la vie théologale, primat « inclusif », au sens que nous avons déjà expliqué : le progrès et l'approfondissement de la vie théologale ne se fait pas aux dépens des valeurs naturelles ni en dehors d'elles ; la magnanimité s'achemine vers son authentique perfection de magnanimité humaine par la croissance de l'espérance théologale l'assumant de plus en plus en nous introduisant dès maintenant dans la réalité du monde à venir, dans la réalité actuelle de la résurrection du Christ crucifié.

Nous eussions aimé voir souligner aussi fortement par le P. Gauthier que par le compte rendu du P. Deman [10] le caractère théologal de la théologie thomiste de la magnanimité, car il serait difficile d'en exagérer l'importance. C'est ce que nous voudrions établir en discutant *un point d'histoire,* puis en précisant *une interprétation doctrinale.*

1. *Abélard et saint Bernard*

La restitution à la nature de sa consistance et de sa valeur propre fonde le monde moderne, écrit le P. Gauthier (p. 496). En fait, nous semble-t-il, cette restitution commence dès avant le XIII[e] siècle. Saint Thomas, écrit-il encore, porte à la perfection la pensée de son maître, saint Albert, et réalise ainsi la synthèse entre l'espérance humaine et l'espérance théologale (p. 493). Si l'on peut ici parler de synthèse, nous croyons déjà retrouver celle-ci, confuse encore mais indiscutable, dans la théologie de saint Bernard. Nous avons essayé de le montrer ailleurs sur l'exemple de l'amour [11] : le christianisme de saint Bernard, Gilson l'a fortement souligné, est essentiellement *inclusif* : le quatrième et suprême degré de l'amour n'exclut pas la magnanimité abélardienne, « resonable emprise de hautes choses » ; il ne la transpose pas ; il l'accomplit, il la conduit à sa perfection propre de vertu morale en l'assumant dans la perfection de la charité. Aimer Dieu non plus pour nous, mais pour lui-même, ce n'est que le troisième degré de l'amour. Le dernier degré, c'est de s'aimer *soi-même,* dans son âme

10. *Bulletin Thomiste,* t. VIII, 1952, p. 343-362.
11. *Saint Thomas d'Aquin et la Vie de l'Eglise.* Louvain-Paris, 1952, p. 10-17.

et dans son corps, *rien que* pour Dieu. Rien que pour Dieu, c'est-à-dire de la force d'amour toute-puissante et qui est Dieu lui-même.

Le XIII[e] siècle n'est pas, croyons-nous, le siècle de la « transposition mystique » de la magnanimité, mais celui où commence son « intégration ». Le XII[e] siècle commence et appelle le XIII[e] : « Pour comprendre que l'univers trouve en Dieu, et en Dieu seul, toute sa consistance, il faut découvrir la *nature* des êtres, non pas seulement dans le sens encore confus de saint Augustin et de saint Bernard, mais dans le sens plus précis d'une essence, avec tout ce qui appartient à cette essence et rien que ce qui lui appartient [12] ». Le siècle de saint Bernard, siècle de « renaissance » et d'innombrables chefs-d'œuvre, prépare et appelle la théologie de Dieu et des natures créées par Dieu que saint Thomas va élaborer avec l'aide d'Aristote.

C'est pourquoi l'œuvre du *Docteur commun* de l'Eglise ne fut pas, croyons-nous, d'opérer une synthèse que nous aurions à redécouvrir aujourd'hui et notre mission n'est pas davantage de « réassumer » une spiritualité humaniste dans la spiritualité « *diviniste* » des Pères. Notre tâche n'est pas exactement de rendre sa place dans la spiritualité chrétienne à la vertu de magnanimité *telle que* l'a enseignée saint Thomas. Elle est plutôt de continuer l'intégration de la nature tout entière et de toutes les vertus humaines dans le Christ, en vivant la vie théologale de l'Eglise. Il ne s'agit pas de retourner à saint Thomas, mais de le continuer comme lui-même continua saint Bernard.

2. *Transposition ou intégration?*

1. Ce que le P. Gauthier appelle une « transposition mystique » de la vertu authentique de magnanimité est plutôt une *assomption,* une *intégration,* par les vertus théologales, des vertus morales « informées » par elles selon leur authentique nature de vertus morales. Il en va de la magnanimité comme de l'humilité. Saint Thomas écrit que la causalité des vertus théologales sur celle-ci ne l'empêche aucunement d'être une vertu morale relevant de la modestie ou de la tempérance [13]. Par opposition à l'humilité acquise, l'humilité infuse « procède du don de crainte et, par son intermédiaire, de la vertu théologale d'espérance... et l'on pourrait en dire autant de la magnanimité infuse qui procède, elle aussi, de l'espérance » (p. 465, n. 1). C'est pourquoi la magnanimité infuse, « affirmation de la force de l'*homme* et idéal de la grandeur de l'*homme* » (p. 348), « poursuit la grandeur de l'hom-

12. Gilson, cité dans *Saint Thomas d'Aquin et la Vie de l'Eglise,* p. 23.

13. « Virtutes theologicae, quae sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causae omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiae vel temperantiae » (*S. Theol., II[a] II[ae],* q. 161, a. 4, *ad* 1). Cfr *Q. disp. de Malo,* q. 8, a. 2, c : « Caritas secundum quamdam diffusionem sui imperii est communis omnibus virtutibus; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. »

me, mais en l'ordonnant à Dieu... et elle se confie en soi, mais en dépendance de Dieu [14] »... « Comme la magnanimité acquise est au service de la justice et de la religion, la magnanimité infuse est au service de l'espérance théologale et de la charité : c'est par amitié pour Dieu que l'homme se veut grand » (p. 371). C'est-à-dire que, moyennant les dons du Saint-Esprit, la magnanimité infuse met la magnanimité acquise au service de l'espérance théologale; elle est la magnanimité acquise, actuellement assumée par l'espérance théologale.

Un rapport étroit d'« intégration » unit la vertu morale de magnanimité à l'espérance théologale. Tâchons d'en préciser la nature.

2. Une première distinction s'impose, fermement tracée par le P. Gauthier [15] : la « passion » naturelle de l'espérance humaine n'est pas la vertu théologale de la divine espérance.

L'espérance *humaine* revêt deux aspects distincts auxquels correspondent deux vertus distinctes : la magnanimité et l'humilité, acquises et infuses. La magnanimité empêche le désespoir et ne permet pas que l'homme se rende indigne du bien qui lui revient. L'humilité, au contraire, interdit de s'attribuer ce qui passe la condition dans laquelle Dieu vous a créé. Ces deux vertus se distinguent l'une de l'autre par deux *rationes* que saint Thomas appelle *adeptio proprii boni* et *reverentia divina*. On peut mal comprendre le sens de ces deux formules latines. Nous nous méprenions, par exemple, sur la pensée de saint Thomas en ne distinguant pas l'espérance naturelle de l'espérance théologale [16]. Mais le P. Gauthier nous paraît, lui aussi, commettre une inexactitude en traduisant : « en fonction de l'homme et en fonction de Dieu [17] ».

En effet, dire que la magnanimité règle l'espérance en fonction de l'homme et que l'humilité la règle en fonction de Dieu, c'est toujours se placer plus ou moins consciemment au point de vue d'une *synthèse* à réaliser. On veut « concilier » la théologie des Pères et l'apport extrinsèque de la pensée païenne. On ne se place pas au point de vue de l'« intégration » de la réalité naturelle des vertus morales dans la réalité surnaturelle des vertus théologales [18]. Il nous semble que le sens

14. Gauthier, p. 371; cfr *S. Theol., II^a II^ae*, q. 128, *ad* 2.
15. Gauthier, p. 345, n. 1 et 461, n. 1. Cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 877.
16. *N.R.Th.*, 1950, p. 877.
17. *Art. cit., AHDLMA*, t. XVI, 1948, p. 216.
18. C'est pourquoi nous ne ferions pas volontiers nôtre une formule comme celle-ci : « Saint Thomas, pour avoir fait droit au naturalisme aristotélicien, n'a donc rien laissé perdre des richesses religieuses de la doctrine patristique. Il a su, au plan de la nature, reconnaître avec les philosophes païens un idéal de la grandeur de l'homme qui ne sacrifiât rien des droits du Dieu créateur; et il a su, au plan de la surnature, reconnaître avec les Pères le grand drame de la petitesse humaine aux prises avec la grandeur de Dieu » (Gauthier, p. 465). Saint Thomas écrivait d'une part : « detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis » (*S. contra Gentiles*, l. III, c. 69). Nous lisons d'autre part dans *Q. disp. de Malo*, q. 16, a. 3, c : « Diabolus non *se erexit* in Deum, tamquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans » : la petitesse humaine n'est pas aux prises avec la grandeur de Dieu, mais avec sa propre grandeur.

des deux *rationes* de saint Thomas est plutôt le suivant : l'homme en tant que subsistant dans une nature qui est sienne, ayant une fin naturelle, à sa mesure (ceci commande la magnanimité) ; — l'homme en tant que *dépendant* radicalement de Dieu, constitué par la présence créatrice de Dieu qui le « contient », qui le « tient dans l'être » (ceci commande l'humilité).

L'espérance humaine est divisée par une certaine tension : elle est magnanimité, mais cette vertu appelle le complément et comme la correction d'une autre vertu, l'humilité. Certaines formules de saint Thomas n'expriment pas cette tension, mais elles la supposent [19]. D'autres évitent cette imprécision, mais elles révèlent un conflit à surmonter, au sein de la magnanimité et de son exercice [20].

3. L'espérance théologale, dit fort bien le P. Deman, est « la forme excellente de la magnanimité [21] ». Etre pleinement magnanime, c'est être plus que magnanime [22], c'est espérer en Dieu, c'est espérer Dieu même, de Dieu [23].

Le P. Gauthier distingue deux aspects dans l'espérance théologale : elle est à la fois élan vers Dieu notre bien et regard confiant jeté sur Dieu [24]. Cette distinction correspond à celle de saint Thomas entre les

---

19. Par exemple *S. Theol., II^a II^{ae}*, q. 17, a. 5, *ad* 4. Saint Thomas y explique la différence entre la vertu morale de magnanimité et l'espérance théologale. Il écrit : « magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suae potestatis... Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum. »

Lorsqu'il écrit *quod est suae potestatis*, saint Thomas sous-entend, certes, la présence créatrice. Pour s'en assurer, qu'on relise l'explication du péché de l'ange dans le *De Malo* (*loc. cit.*) : « diabolus finalem perfectionem consequi voluit per virtutem suae naturae, non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente ». Le démon n'a pas péché contre la vertu naturelle de magnanimité mais contre la vertu surnaturelle et théologale de l'espérance.

20. Par exemple, *S. Theol., II^a II^{ae}*, q. 128, *ad* 2 ; le texte parle de la magnanimité en l'appelant, d'après Cicéron, *fiducia* : « Sed per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, *tamen* sub Deo ».

21. *Art. cit.*, p. 354.

22. Les êtres, en effet, ne trouvent toute leur perfection que dans un dépassement : « in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt : unum quidem quod est secundum proprium motum ; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae...

» Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis » (*S. Theol., II^a II^{ae}*, q. 2, a. 3, c).

23. Est-ce à dire que tout acte surnaturel de magnanimité est un acte d'espérance théologale ? Nullement. Mais, comme toutes les vertus morales, la magnanimité ne trouve son achèvement concret, sa perfection actuellement accomplie, qu'en étant assumée par les vertus théologales. Au moment où cette assomption parvient à son achèvement, les vertus morales ne disparaissent pas, mais elles ne s'exercent plus dans un acte distinct de celui des vertus théologales. Bien plus, l'*evacuatio* de la foi et de l'espérance, au ciel, n'est pas un anéantissement : elles « s'achèvent dans la charité », en ce sens qu'elles n'ont plus d'exercice distinct de la charité : l'espérance devient fruition divine parce que la foi est devenue vision de Dieu (cfr *S. Theol., II^a II^{ae}*, q. 17, a. 6, *ad* 3, repris plus bas, n. 35).

24. Gauthier, p. 343 et 464-465. La formule « conquête de la grandeur de Dieu » ou « conquête de Dieu » nous paraît moins heureuse. Elle pourrait donner à penser que le mouvement de l'espérance se situerait sur le plan de l'« appétit », du « désir » d'une richesse encore absente à acquérir. En réalité il se situe

deux objets de l'espérance [25] : objet formel (Dieu, sur qui l'on prend appui) et objet matériel principal (le bien qu'il s'agit d'obtenir, la pleine jouissance de Dieu). L'espérance est théologale selon chacun de ces deux aspects, affirme justement le P. Deman [26].

N'en faut-il pas conclure que, au sein de la vertu théologale d'espérance, se doivent distinguer deux vertus correspondantes à celles qui règlent l'espérance humaine : la magnanimité théologale et l'humilité théologale? La chose semble aller de soi pour le P. Gauthier (p. 343 et 464-465). Le P. Deman (p. 355) tient un langage quelque peu différent : « Au surplus, n'hésitons pas à voir une grandeur encore dans l'acte de prendre appui sur Dieu. L'espérance, en somme, est tout entière magnanimité; et avec elle, c'est la magnanimité qui est devenue théologale ». Pour que la dernière phrase soit parfaitement précise, nous y ajouterions une incise : « avec l'espérance, l'humilité est devenue magnanimité et la magnanimité est devenue théologale ». Expliquons-nous.

Le dépassement par lequel la magnanimité devient pleinement elle-même en devenant espérance théologale est l'achèvement, au delà d'elle-même, de l'espérance humaine et des deux vertus qui règlent celle-ci. Il y a une tension entre ces deux vertus, au niveau de la vie morale acquise et infuse. Pour que l'espérance humaine atteigne, au delà d'elle-même, sa propre perfection, il faut que cette tension s'achève en s'unifiant, sous l'emprise de l'unité suprême de la vie théologale.

Dans la perspective de Duns Scot, croyons-nous, cette unification ramènerait la magnanimité à l'humilité, à la pleine soumission à la toute-puissance divine [27]. Pour saint Thomas, au contraire, ce qui est premier, ce n'est pas la toute-puissance divine, mais la présence créatrice de l'amour de Dieu, la communication de la bonté divine constituant la réalité de l'univers et la perfection des créatures. C'est pourquoi, dans la perspective thomiste, l'achèvement théologal de l'espérance humaine unifie humilité et magnanimité en ramenant celle-là à celle-ci. Dans l'espérance théologale, saint Thomas ne retrouve plus la caractéristique particulière de l'humilité [28]. Centrée sur Dieu (et donc parfaite libération de nous-mêmes, parfait achèvement de l'hu-

---

sur le plan de l'amour et de sa souveraine générosité, — générosité de l'initiative de l'Amour divin qui nous prévient, générosité aussi de notre accueil de ses prévenances. Cfr la fermeté croissante de saint Thomas dans la question de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses (amour d'amitié ou de concupiscence?) : *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, c; *S. Theol., I*ª, q. 60, a. 5, c; *Ibid., II*ª *II*ªª, q. 26, a. 3, *ad* 3. Cfr aussi *Q. disp. de Pot.*, q. 3, a. 15, *ad* 14.

25. *Q. disp. de Spe*, a. 1, c et *ad* 7; a. 4, c.

26. *Art. cit.*, p. 354-355. Contre le P. Gauthier, p. 343. Si l'on rapproche cette page de la fin de la page 461, n. 1, on conjecturera que le P. Gauthier ne doit pas être loin de donner raison à son critique.

27. Le P. Gauthier nous pardonnerait-il d'insinuer que, dans la critique qu'il vient de lui adresser, le P. Deman est plus thomiste, ou moins scotiste que lui...?

28. « Humilitas facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus » (*S. Theol., II*ª *II*ªª, q. 129, a. 3, *ad* 4).

milité), l'espérance théologale est grande, de la grandeur infinie de Dieu lui-même [29]. Elle « s'érige » vers Dieu [30]; elle ne connaît pas de mesure : nul ne peut trop s'appuyer sur l'aide de Dieu [31].

La véritable « dialectique » de l'histoire humaine, de l'espérance concrète [32] de l'homme en Dieu, c'est l'emprise progressive de la vie théologale sur notre vie morale, c'est la vie de l'homme informée, assumée de plus en plus par la vie même de Dieu.

Pour reprendre un texte de sainte Thérèse de Lisieux que le P. Gauthier nous aide à mieux interpréter [33], cette dialectique est le passage de l'opposition entre la magnanimité théologale en germe et l'humilité qui se regarde encore elle-même, à la simplicité de l'espérance en l'amour de Dieu lui-même pour moi : « Je désire être sainte (magnanimité théologale en germe), mais je sens mon impuissance (humilité qui se regarde encore elle-même) et je vous demande (espérance), ô mon Dieu, d'être vous-même (amour *de Dieu lui-même,* objet formel de l'espérance) ma sainteté (amour *pour moi,* objet matériel principal de l'espérance). »

Mais au moment où s'achève l'unification de l'humilité avec la magnanimité sous l'emprise de la vie théologale, une unification plus profonde s'opère au niveau des vertus théologales elles-mêmes : au moment où la prière de sainte Thérèse, d'abord tendue entre l'ardeur de son désir et l'aveu de son impuissance, s'unifie dans la contemplation de Dieu seul, son espérance théologale devient charité et l'amour accomplit son œuvre d'unité [34]. L'espérance, en effet, et la charité tendent toutes deux vers Dieu [35] et pourtant elles se distinguent l'une de l'autre. Serions-nous infidèles à saint Thomas en voyant en elles deux moments progressifs d'une unification croissante? L'espérance serait le moment de tension où Dieu est encore à la fois et mon bien auquel j'aspire [36] et celui qui me procurera ce bien. La charité serait le moment d'unité où *Dieu seul* est devenu ma vie (le quatrième degré de l'amour selon saint Bernard). L'espérance, comme la charité, tend vers Dieu. Mais elle est encore tension, tandis que la charité est union. Pour l'espérance, Dieu est encore un bien à obtenir et un secours dont j'ai besoin. Dans la charité, au contraire, l'union est achevée : l'homme ne vit plus pour lui, mais pour Dieu [37].

---

29. C'est pourquoi saint Thomas n'aurait pas demandé à sainte Thérèse de Lisieux la correction que lui imposa un théologien thomiste. Elle avait écrit : « Je sens en mon cœur des désirs infinis ». Saint Thomas ne lui aurait pas fait corriger : « Je sens en mon cœur des désirs immenses ».

30. Cfr le texte cité *supra,* p. 945, n. 19.

31. *Q. disp. de Spe,* a. 1, *ad* 7.

32. A la fois naturelle et surnaturelle.

33. Cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 877 et Gauthier, p. 345, n. 1.

34. *S. Theol., I*ª *II*ªᵉ, q. 28, a. 1 et 2.

35. *S. Theol., II*ª *II*ªᵉ, q. 17, a. 6, 3ª objection.

36. L'*amor concupiscentiae,* dans l'espérance théologale, n'est pas encore pleinement assumé par l'*amor amicitiae.*

37. « Spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum,

CONCLUSION

L'HEURE DU LAÏCAT

En commençant cette étude, nous évoquions la doctrine, centrale dans le thomisme, de « la présence inclusive de l'amour du Père à l'univers et à la vie de chacun d'entre nous qui sommes créés dans son Fils ». Telle est la clé de la théologie thomiste de la magnanimité et de l'espérance, de l'intégration de la vie morale dans la vie théologale, de la restauration de la grandeur humaine de l'homme par le salut de Dieu.

Cette théologie prend tout son sens lorsqu'on « échappe au piège qui consiste à présenter Dieu et l'homme comme les termes d'une alternative », lorsqu'on reconnaît « que la transcendance de Dieu soutient et garantit la réalité du créé, loin de l'opprimer [38] ». Sans cesse, la tentation nous guette, non pas de nier cette vérité fondamentale, mais de la perdre de vue et de n'en pas tenir compte. Au lieu de reconnaître que tout descend de Dieu et que le premier acte de l'homme est un consentement, un accueil de l'amour qui vient à lui et de la bonté qui le prévient, on parle de monter vers Dieu, de le conquérir. Dans la page même d'où j'extrais les deux excellentes formules qu'on vient de lire, le P. Deman n'écrit-il pas : « il s'agit de promouvoir l'homme jusqu'à lui faire rencontrer Dieu ». Il est difficile, il nous est même impossible, au concret, d'échapper au piège que signale le Père. Il est difficile de ne pas oublier que l'histoire du monde est l'histoire d'une rédemption et que cette rédemption ne restituera au monde naturel sa pleine valeur et son achèvement propre, qu'au sein de la vie même de Dieu.

Considéré sous son aspect négatif, « l'humanisme théologal » que nous enseigne saint Thomas est un perpétuel effort de résistance à cette tentation. Cet humanisme prend tout son sens au temps de « la promotion du laïcat ». D'accord avec le P. Gauthier, le P. Deman décrit dans les termes que voici les perspectives d'avenir que découvre ce livre d'histoire : « Il se pourrait que la promotion actuelle du laïcat à l'intérieur de l'Eglise signalât l'essor d'une morale où l'élément surnaturel s'est fait à ce point respectueux des valeurs de ce monde [39] ». Est-ce assez dire?

Des chrétiens du XIX[e] siècle, le P. Chenu écrivait naguère, dans un article qui fut fort remarqué et qui méritait de l'être : « Ici et là,

---

et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo ». *Ibid., ad* 3.

38. Deman, *art. cit.*, p. 360.

39. *Art. cit.*, p. 362.

sans doute, [au XIX^e siècle] les chrétiens éprouvèrent-ils cette même secousse spirituelle que la détresse du prolétariat suscitait en Karl Marx : leur évangélisme gardait sa sève; mais cette miséricorde ne déclencha pas en eux l'intuition profonde des conditions d'aliénation faites dans le monde capitaliste à la force-travail. Leur ferveur ne leur donna pas l'intelligence des causes, elle ne s'exprima pas dans un savoir... [40] ». En deux mots, on pourrait dire, après avoir lu le P. Gauthier, qu'ils ont manqué de magnanimité. Ce verdict est juste. Mais il n'est pas assez explicite. Il n'est pas assez sévère pour être vraiment miséricordieux et salutaire. Il ne va pas jusqu'à la racine du mal, jusqu'à la « racine » de la magnanimité humaine du chrétien et de son exercice concret : l'espérance théologale.

Les chrétiens du XIX^e siècle ont-ils vraiment gardé « la sève de leur évangélisme »? N'ont-ils pas fermé les yeux au péché — le péché des autres et leur propre péché — et à ses conséquences? N'ont-ils pas, dans un même aveuglement, fermé les yeux à l'immensité de l'amour de Dieu et à son exigence d'engagements temporels requis pour que continue, dans nos efforts à nous, l'œuvre de la Rédemption, la victoire du Christ ressuscité dans sa chair?

Nous enseignerons, nous prêcherons davantage la magnanimité chrétienne, le P. Gauthier nous y invite avec raison (p. 345, n. 1). Mais ne dites pas que, pour ce faire, nous prêcherons moins la vertu théologale d'espérance. Non point, nous prêcherons l'espérance théologale dans toute l'intégrité de ses exigences, selon toutes les conditions de son exercice concret et, par le fait même, nous serons amenés à prêcher la magnanimité chrétienne dans toute sa splendeur humaine et selon toutes les conditions de son achèvement par la résurrection du Christ.

Parce qu'il n'est pas de ce monde et qu'il procède de Dieu; parce que Dieu est absolument premier et qu'il est le créateur de l'univers dans son Fils incarné, à cause de cela le règne de Dieu commence réellement dès ici-bas, dans ce monde qu'il conduira à son achèvement.

Mais il ne faut pas se méprendre sur cet achèvement et sur le chemin qui y conduit. Il ne faut pas se méprendre sur le sens chrétien de l'histoire qui en est le seul sens vrai : cet achèvement est une résurrection et le chemin qui y conduit mène au Calvaire.

L'essor prodigieux des sciences, de la technique et de la maîtrise humaine de l'univers n'est pas le progrès essentiel de l'histoire. Il n'en est que la préparation et, pour ainsi dire, le corps. Considéré dans sa réalité profonde, le progrès de l'histoire est le progrès de l'amour « inclusif » de Dieu pour le monde dans son Eglise et dans la vie théologale des enfants de l'Eglise, — le progrès qui va de saint

40. M.-D. Chenu, *L'Homo oeconomicus et le chrétien,* dans *Economie et Humanisme,* 1945, p. 225-236, surtout p. 234.

Bernard, théologien d'un quatrième degré de l'amour qu'il croit quasi irréalisable ici-bas, à sainte Thérèse de Lisieux qui en proclame tranquillement la présence, dans les choses les plus ordinaires d'une authentique vie de foi [41].

C'est pourquoi il n'est pas question de promouvoir ni d'accepter le développement d'une nouvelle spiritualité « humaniste » des laïques *à côté* de l'ancienne spiritualité « diviniste » des moines et des religieux. Il n'est pas question de partager l'usage des vertus : aux moines la « pureté » de l'espérance théologale, aux laïques l'association de l'espérance à la magnanimité. Il n'est pas question davantage de réserver la recherche *immédiate* de Dieu aux religieux, tandis que les laïcs ne le chercheraient qu'à travers autre chose que lui, à travers l'homme et à travers le monde. Non, tous les chrétiens, laïcs, religieux et prêtres, tous les baptisés recherchent Dieu directement, dans l'Eglise et dans l'Eucharistie, mais ils vivent différemment l'amour et la vie que, tous ensemble, ils ont puisés à une seule et même source.

C'est pourquoi il n'existe rien de profane dans le monde, rien qui ne soit ordonné à Dieu, rien qui ne doive recevoir, de la résurrection du Christ et de sa vie dans l'Eglise « intégrant » le monde pour le soumettre au Père, sa perfection propre, dans la ligne même de la nature où il a été créé.

C'est pourquoi, à l'heure du laïcat et en vue même de sa promotion, nous ne prêcherons la magnanimité que dans l'espérance, en mettant, plus que jamais, l'accent sur l'espérance. Ainsi suivrons-nous la ligne que traçait l'allocution du Pape aux nouveaux Cardinaux, le 20 février 1946. Qu'on nous permette d'en transcrire, pour conclure, deux phrases : « Les fidèles, et plus précisément les laïques, se trouvent aux premières lignes de la vie de l'Eglise; par eux, l'Eglise est le principe vital de la société humaine... Dans la sainte Messe, l'Eglise donne donc son plus grand appui au fondement de la société humaine [42] ».

Si certaines formules du P. Gauthier paraissent s'opposer à cette doctrine, tout son livre s'accorde avec elle et nous ne saurions trop le remercier de nous avoir appris avec l'aide d'Aristote et de tous les sages antiques, de saint Thomas et de toute la tradition chrétienne, à mieux comprendre le réalisme chrétien, réalisme théologal de l'homme, de la nature et de l'histoire, dans un univers dont le Christ est le foyer.

André HAYEN, S. J.

---

41. Cfr *Saint Thomas et la vie de l'Eglise*, p. 19-20.
42. *Documentation catholique* du 17 mars 1946, t. XLIII, col. 176-178.

L'Eglise Catholique, la guerre et la paix *

Pie X fut l'une des premières victimes de la guerre mondiale de 1914-18, car la douleur qu'il en éprouva contribua à hâter sa fin. « Je bénis la paix », avait-il répondu à l'ambassadeur d'Autriche qui sollicitait une bénédiction pour les armées impériales prêtes à se lancer dans la grande aventure, dont nous continuons à supporter les suites. Cependant ce pape avait tourné vers d'autres objectifs que la pacification entre les peuples les soins prédominants de son pontificat.

Avec Benoît XV, au contraire, diplomate de carrière, esprit remarquablement ouvert aux problèmes politiques et très audacieux dans ses décisions, de même, après lui, qu'avec Pie XI, l'Eglise est régie par deux Souverains Pontifes dont on peut affirmer que le souci de rétablir ou de consolider la paix mondiale constituera le souci permanent, qui leur inspirera de courageuses initiatives, dont il n'a pas dépendu d'eux que l'effet fût décisif sur le cours des événements.

Nous en examinerons tour à tour les actes proprement diplomatiques et les documents qui les commentent, puis les grandes encycliques et les allocutions consistoriales, qui se situent sur un plan doctrinal et plus nettement religieux, pour rappeler enfin brièvement l'écho de ces paroles pontificales dans les hiérarchies nationales et dans l'action pratique des catholiques laïques.

Au nombre des initiatives diplomatiques qui étaient en même temps des actes d'une haute portée, il faut faire une place à part à la Note du 1er août 1917, adressée par Benoît XV aux chefs des nations belligérantes. Dès le début du conflit et durant qu'il se déroulait, le pape avait déjà multiplié à maintes reprises ses exhortations aux responsables du destin des peuples pour qu'ils écoutent la voix de la sagesse et de la pitié. Peu de jours après son accession au trône pontifical, le 8 septembre 1914, il leur demandait de considérer « qu'assez de misères et de deuils accablent cette vie mortelle et qu'il n'y a vraiment pas sujet de la rendre encore plus misérable et triste,... qu'il y a assez de ruines, assez de sang versé » pour se résoudre « à entrer dans les voies de la paix et à se tendre la main. »

C'étaient là des paroles fatalement destinées à demeurer sans écho, pensera-t-on, de même que celles de l'encyclique *Ad beatissimi,* du 1er novembre 1914, prêchant la réconciliation des nations et des classes; ou l'espoir qu'il avait eu de pouvoir déterminer une trêve de Noël

---

* Ces pages constituent un large extrait de la leçon que l'auteur a donnée sous ce titre à la Semaine Sociale de Pau et Lourdes, dont le sujet général était : *Guerre et Paix. De la coexistence des blocs à une communauté internationale.*

dans les combats, dont il avait fait part au Sacré-Collège le 24 décembre de la même année ; ou de nouveau son appel du 28 juillet 1915 aux peuples belligérants et à leurs chefs et la protestation vigoureuse que lui arrachent en décembre 1916 les déportations de civils, les bombardements de villes ouvertes et une accumulation « de crimes tels, prononce-t-il, qu'ils remplissent l'âme d'horreur et de chagrin ».

Mais avec la Note du 1er août 1917, nous avons un document d'un caractère absolument exceptionnel, où le Pape ne se contente pas d'exhortations ; il prend position sur des problèmes concrets, sans crainte de se compromettre ou de déplaire. Certes, il le fait en termes très élevés et, sauf sur quelques points, sans entrer dans le détail des solutions recommandées. Tels quels néanmoins, ses conseils embrassent à peu près tout le champ des questions brûlantes du moment à l'exception de celles qui intéressaient directement la Russie, alors en pleine révolution.

On peut supposer que cette révolution ne demeura pas étrangère à la gestation de l'acte du Saint-Père. La date n'en fut pas choisie au hasard. Si un grand journaliste de notre temps a pu écrire en toute vérité : « C'est de 1917 que date le mouvement de repli de l'Occident et avec lui des grands principes dont il tirait sa force » et si la victoire de 1918, ce prétendu triomphe du droit et de la civilisation, fut, toujours d'après le même auteur, une « victoire à la Pyrrhus, ...ouvrant en réalité carrière au communisme et aux fascismes [1] », il n'est pas surprenant qu'un regard aussi pénétrant que celui de Benoît XV ait pu discerner, dans le moment même où les signes prémonitoires de la catastrophe du monde occidental devenaient perceptibles, les conséquences tragiques de notre déraison avant quiconque et plus nettement que quiconque.

Rappelons nos souvenirs. L'été de 1917, c'est le moment où la balance des forces entre les deux groupes de puissances qui s'affrontent paraît stabilisée, après trois années d'une lutte épuisante, au point précis qui précède la rupture d'équilibre. La Russie est déjà hors de course, mais l'intervention américaine attendue va la relayer dans ce qu'on nomme la Quadruple Entente. La France, qui a perdu près de 1.500.000 morts, semble à la limite de ses forces, mais l'Autriche-Hongrie aussi est à bout et l'empereur Charles, au printemps précédent, a fait proposer secrètement par son beau-frère, le prince Sixte de Bourbon, une paix séparée aux Alliés, dont ceux-ci n'ont pas voulu, en raison principalement de l'opposition de l'Italie qui poursuit la destruction totale de son adversaire direct. En Allemagne même, le Reichstag a voté le 19 juillet, sur l'initiative du député catholique Mathias Erzberger, le futur signataire allemand de l'armistice de Com-

1. H. Beuve-Méry, *Réflexions politiques, 1932-1952,* Paris, Editions du Seuil, 1951, p. 226.

piègne, une motion favorable à la conclusion de la paix sur la base du *statu quo ante bellum*. Ce serait la paix de compromis, la paix blanche, dont la seule évocation semble alors à tous les dirigeants de l'opinion, dans les pays alliés surtout, un crime de lèse-patrie, une véritable trahison. Le premier mouvement d'hommes qui se croient désormais assurés de la victoire, de cette « capitulation sans conditions » de l'ennemi — l'idée est déjà dans l'air sinon le mot, — qui en fera les maîtres du monde, est de vouloir mener la lutte jusqu'au bout, quelles qu'en soient les conséquences.

Benoît XV, lui, s'il ne suggère pas, à proprement parler, une paix blanche, propose néanmoins une solution de compromis qui ne mettrait à genoux aucun des belligérants, qui ne pousserait au désespoir aucun peuple, qui viserait au contraire à les réconcilier et peut-être à les unir dans un effort commun plus fécond que celui de répandre le sang. Il demande la restitution réciproque des territoires conquis : l'Allemagne évacuerait la Belgique, rétablie dans sa pleine souveraineté, et le nord de la France, mais récupérerait ses colonies ; la question d'Alsace-Lorraine et celle du Trentin (Benoît XV ne parle pas de Trieste, grand port de commerce indispensable à une Autriche qui ne serait pas anéantie) deviendraient l'objet de négociations amiables ; « un même esprit de justice et d'équité devra diriger l'examen des autres questions territoriales et politiques », notamment, précise Benoît XV, celles relatives à l'Arménie, aux Etats balkaniques et à l'ancien royaume de Pologne, spécialement digne de la sympathie générale. Les nations en conflit renonceraient à se réclamer mutuellement des indemnités de guerre et des réparations, à moins que « des raisons particulières, qui devront être pesées avec justice et équité, s'opposent au principe de la condonation. » La liberté des mers se substituerait aux limitations imposées par les grandes puissances navales ; enfin, couronnant le tout, le désarmement simultané et réciproque, avec l'institution de l'arbitrage obligatoire, formerait désormais la loi du monde civilisé.

Ce grand message reçut du côté des Alliés un accueil pire que glacial, sauf de la part du Brésil et de la Belgique. Celle-ci, par la voix de son gouvernement réfugié au Havre et par celle des évêques belges, groupés avec le cardinal Mercier, en témoigna une gratitude sans réserves. Mais le président Wilson, dès le 30 août, rejeta sans discussion toute possibilité de paix fondée sur le rétablissement de la situation antérieure à la guerre, comme si en substance le pape n'avait pas proposé autre chose. A la vérité, d'accord avec les nationalistes tchèques et yougoslaves, Wilson voulait, lui aussi, la destruction de l'Autriche-Hongrie, qui résultera des traités de Saint-Germain et de Trianon. Quant à l'Angleterre, à la France et à l'Italie, elles se bornèrent à accuser réception du message, estimant que le président des Etats-Unis y avait répondu en leur nom à toutes.

Du côté des Empires centraux, les réponses furent polies et s'accompagnèrent de formules creuses d'approbation, mais sans référence à aucun point précis permettant d'entamer une négociation. Après le vote de la motion de paix du Reichstag, le nonce à Munich, qui était alors Mgr Pacelli, avait essayé d'obtenir au moins du chancelier Michaëlis une déclaration formelle au sujet de l'indépendance de la Belgique, déclaration dont l'Angleterre avait manifesté officieusement le désir au Vatican, et à laquelle des historiens allemands ont affirmé que Guillaume II était dès lors disposé. Le chancelier ne révéla à personne, pas même à l'empereur, l'existence de la lettre reçue de Mgr Pacelli, tergiversa et finalement, le 19 septembre, malgré une suprême démarche du nonce, fit publier la réponse officielle du gouvernement allemand à la Note du Souverain Pontife sous la forme banale indiquée plus haut [2].

Dans le silence désapprobateur du gouvernement et parmi les commentaires désobligeants ou même injurieux de notre presse, qui se succédèrent durant des mois, il y eut cependant une manière de réponse française quasi officielle à Benoît XV : ce fut la cérémonie qui eut lieu à la Madeleine le 10 décembre 1917 et où un célèbre prédicateur dominicain, en présence du cardinal archevêque de Paris et de tous les grands corps de l'Etat, de l'Académie Française à la Cour des Comptes, fit entendre les paroles suivantes où s'exprimait alors l'opinion presque unanime du pays :

« Très Saint Père, nous ne pouvons pas pour l'instant retenir vos paroles de paix... Nos ennemis sont demeurés puissants ; l'invasion ne les a pas touchés ; vos solennelles réprobations ne les ont pas fait renoncer aux principes antichrétiens qui les ont guidés. A moins de miracle qu'on peut implorer, mais non garantir, ce qui arriverait demain, c'est que le crime international avorté serait repris. Dès lors, nous ne pouvons croire à une paix de conciliation. Nous nous sentons dans la nécessité d'amener, si nous le pouvons, notre ennemi à connaître l'angoisse, seule leçon qu'il paraisse en état de goûter. Nous le vaincrons... Nous nous sentons une mission imitée de la vôtre, ô vous que travaille et guide l'Esprit universel. Vous avez dit : *Utinam renoventur gesta Dei per Francos*. C'est fait, Très Saint Père ! Telle est notre œuvre actuelle, telle est sa signification, tel est notre espoir !...

» Notre paix ne sera donc pas une paix conciliante. Ce ne sera pas la paix des diplomates, ni la paix de Stockholm,... ce ne sera pas même — et nous le regrettons de toute notre âme — la paix par une paternité s'élançant entre les deux camps : ce sera la paix par la guer-

---

2. Cfr *Bulletin Catholique International* (*B.C.I.*), « *La paix de Benoît XV* » (avril 1933), d'après Friedrich Ritter von Lama, *Deutschlands Unglück 1917 — und jetzt?* Die Friedensvermittlung Papst Benedikt XV, und ihre Vereitlung durch den deutschen Reichskanzler Michaelis (August-September 1917), Munich, Verlag J. Kösel u. Fr. Pustet, 1932.

re âpre et menée jusqu'au terme, la paix de la puissance juste brisant la violence, la paix du soldat [3] ! »

Ainsi les plus hauts interprètes de la vocation de la France croyaient ne devoir compter que sur sa force pour rétablir dans le monde, ou tout au moins en Europe, un ordre chrétien. L'événement a-t-il répondu, entre les deux guerres, à cette attente? A-t-on vu chez les nations victorieuses, investies désormais de responsabilités nouvelles, s'affirmer le règne de l'Esprit sur la matière, le désintéressement et la passion du bien public triompher de l'ambition personnelle et de la soif de jouissance? Je laisse mes auditeurs en décider et tel n'est pas aujourd'hui l'objet de notre étude.

Ce qu'il nous appartient plutôt de souligner, c'est que, persévérant dans sa ligne doctrinale tandis que la guerre continuait à faire rage, le Saint-Siège, soucieux des lendemains de cette folie collective, s'efforçait de tracer à ses fils une ligne de conduite qui les arracherait à l'illusion de rejoindre la paix par la guerre et une guerre appelée fatalement à devenir de plus en plus destructrice.

Commentant dans une lettre à Mgr Chesnelong, archevêque de Sens, les intentions mêmes du Souverain Pontife, quelques semaines après la publication de sa note, le cardinal Gasparri, après avoir observé, pour répondre à d'injustes critiques, qu'il est essentiellement contraire au rôle d'un médiateur de commencer par condamner une des parties en présence, écrivait : « Le désarmement est voulu par tous sans exception comme l'unique manière d'éloigner le péril de la guerre... Mais dès qu'il s'agit de déterminer le moyen de réaliser et de maintenir ce désarmement, l'accord cesse. Je n'hésite pas à reconnaître franchement que de tous les systèmes envisagés jusqu'à présent, aucun n'est vraiment pratique. Et pourtant ce système pratique existe.

» Le Saint-Siège, dans son Appel du 1er août, n'a pas cru, par déférence pour les chefs des peuples belligérants, devoir l'indiquer..., mais pour lui le seul système pratique, et de plus facile à appliquer avec un peu de bonne volonté de part et d'autre, serait le suivant : supprimer d'un commun accord entre nations civilisées le service militaire obligatoire ; constituer un tribunal d'arbitrage... pour résoudre les questions internationales ; enfin, pour prévenir les infractions, établir comme sanction le boycottage universel contre la nation qui voudrait rétablir la conscription ou qui se refuserait, soit à soumettre une question internationale au tribunal d'arbitrage, soit à accepter sa décision. »

Le cardinal Gasparri notait au passage, non sans quelque ironie, que l'ordre public n'était pas moins bien maintenu, sinon mieux, en Angleterre et en Amérique, où n'existait pas le service militaire obli-

---

3. R. P. Sertillanges, *La Paix française*, discours prononcé le 10 décembre 1917, Paris-Barcelone, Bloud et Gay, s.d. [1918].

gatoire, que dans les pays qui y demeurent attachés ; puis il concluait sans la moindre réticence : « La conscription a été depuis plus d'un siècle la vraie cause d'une multitude de maux qui ont affligé la société ; arriver à une suppression simultanée et réciproque sera le vrai remède. En effet, une fois supprimée, la conscription ne pourrait être rétablie que par une loi, et pour cette loi, même avec la constitution actuelle des Empires centraux (ceci était écrit en octobre 1917), il faudrait l'approbation du Parlement, très improbable pour beaucoup de raisons et surtout à cause de la douloureuse expérience de la guerre actuelle ; ainsi on arriverait à posséder pour le maintien des accords intervenus ce que l'on souhaite tant : la garantie des peuples. »

On voit quelle est la continuité, toujours plus nettement affirmée, de la doctrine de l'Eglise de Léon XIII à Benoît XV et à Pie XI touchant la paix et la guerre.

Au sortir de l'affreux conflit d'où est sorti le déséquilibre actuel du monde, il y eut pourtant une nation qui sut reconnaître la haute portée des gestes de Benoît XV, mais ce ne fut pas une nation chrétienne, ce fut la Turquie musulmane. Du vivant même du pape qui disparaîtra prématurément en 1922, on avait fait élever à Constantinople un monument à sa gloire portant cette inscription : « *Au grand Pontife de la tragédie mondiale, Benoît XV, bienfaiteur des peuples sans distinction de nationalité ou de religion, en signe de reconnaissance, L'Orient, 1914-1919* [4]. »

Ce témoignage de gratitude des Turcs visait principalement sans nul doute l'action d'assistance aux blessés et aux prisonniers que le Saint-Siège avait poursuivie pendant toute la guerre au bénéfice de tous les belligérants.

Dès les premiers mois des hostilités, Benoît XV écrivait au cardinal Hartmann, archevêque de Cologne, afin de lui recommander les prisonniers français et belges, en particulier les prêtres, dont il obtenait l'assimilation aux officiers, quelle que fût leur situation dans l'armée ; et il envoyait des mandataires du Saint-Siège dans les camps pour prendre note des désirs des prisonniers et donner de leurs nouvelles à leurs familles lorsqu'ils ne le pouvaient pas eux-mêmes. Le 19 décembre 1914, il proposait l'échange général des prisonniers incapables de reprendre du service ; le 11 janvier 1915, la libération de trois catégories de détenus civils : toutes les femmes, tous les hommes âgés de moins de 17 ans et de plus de 55, tous ceux qui étaient inaptes au service ; le 14 mai 1915, il proposait l'hospitalisation en territoire neutre des prisonniers malades ; le 18 juillet, dans les mêmes conditions, celle des prisonniers pères de trois enfants, captifs depuis dix-huit mois ; le 25 août, le repos dominical pour les prisonniers. Toutes ces propositions, négociées soit de concert avec le roi

4. Cfr *B.C.I.*, art. cit. (avril 1933).

d'Espagne, soit avec la Confédération suisse, limitrophe de quatre des grandes puissances belligérantes, furent rapidement accueillies par elles et par leurs alliés respectifs et apportèrent une atténuation d'immense valeur aux souffrances morales ou physiques d'un grand nombre de blessés et de prisonniers. En 1916, plusieurs lettres de la Secrétairerie d'Etat adressées directement aux cardinaux Mercier, Luçon et Dubois, ainsi qu'à l'évêque d'Arras, vinrent les tenir au courant de l'action du Saint-Siège en faveur des Belges et des Français, soit déportés ou prisonniers en Allemagne, soit internés en Suisse.

*
* *

Pie XI, à peine élu pape, continuera l'action diplomatique de Benoît XV et dans le même esprit. Les traités de paix sont signés, mais la paix est bien loin d'avoir pris possession des cœurs. Psychose de l'insécurité d'un côté, malgré la rigueur des textes qui ont mis fin à la guerre, ou peut-être à cause de cette rigueur même, aigreurs et rancunes, de l'autre, continuent de diviser les esprits. En 1922, la conférence de Gênes fait naître de grands espoirs de rapprochement, au moins sur le plan économique. Pie XI publie deux lettres à ce sujet, l'une à l'archevêque de Gênes, dont nous avons cité le passage essentiel au début de cette leçon, l'autre au cardinal Gasparri, Secrétaire d'Etat, où il est fait allusion notamment aux souffrances qu'éprouvaient alors les populations russes, en raison de la disette qui régnait en U.R.S.S. « Semblable retour à l'état normal de l'humanité dans ses éléments essentiels, — écrivait le pape, — conforme aux principes de la droite raison, sera souverainement profitable à tous, vainqueurs et vaincus, mais particulièrement à ces malheureuses populations de l'extrême Europe, qui, déjà désolées par la guerre, par les luttes intestines, par la persécution religieuse, sont à l'heure actuelle décimées par la faim et par les épidémies, alors qu'elles possèdent dans leurs territoires tant de sources de richesses et qu'elles pourraient être de puissants éléments de restauration. »

Quelques années plus tard, en 1925, se concluaient les accords de Locarno. Nulle part ils ne seront mieux accueillis qu'au Vatican, qui y voit une promesse de pacification réelle, jusque-là différée. Le 1er janvier 1926, en offrant, selon l'usage, les vœux du corps diplomatique au président de la République, Mgr Cerretti, nonce apostolique, exalte ce qu'il appelle « l'œuvre magnifique de Locarno » et, bien que l'arbre ait encore à porter ses fruits, estime que le pacte ainsi conclu « inaugure vraiment un esprit nouveau, l'esprit qui croit moins à la force qu'à l'union des âmes et des cœurs pour établir et sauvegarder la paix. » Bien entendu, ces paroles et surtout l'hommage rendu en-

suite aux hommes d'Etat français qui avaient préparé les accords de Locarno, notamment à Aristide Briand, n'eurent pas l'heur de plaire à tous, et contribuèrent dans une certaine presse nationaliste française à entretenir la légende absurdement calomnieuse qui présentait Pie XI comme un pape tout dévoué aux intérêts allemands. Le même jour, à Berlin, le nonce apostolique, Mgr Pacelli, prononçait devant le maréchal Hindenburg un discours rendant le même son et l'année suivante Mgr Maglione, qui avait remplacé Mgr Cerretti comme nonce à Paris, s'exprimait en termes encore plus chaleureux à l'égard de l'effort de pacification que poursuivait alors le ministre français des Affaires étrangères, en assurant notre pays « de l'active et loyale collaboration... de celui qui n'a jamais cessé d'appeler, avec la tendresse d'un père et au nom du Prince de la paix, le désarmement des esprits ». Ainsi la diplomatie pontificale témoignait-elle d'une continuité et d'une fermeté dans ses vues pacificatrices qui frappèrent à l'époque tous les observateurs.

*
* *

A côté des initiatives proprement diplomatiques de Benoît XV et de Pie XI, il y a lieu de placer les documents doctrinaux qui les encadrent et les renforcent, encycliques, allocutions consistoriales ou simples lettres.

L'une de ces lettres, adressée le 7 octobre 1919 au cardinal Amette, archevêque de Paris, à l'occasion de la consécration solennelle de la basilique du Vœu national, à Montmartre, contenait à la fois, pour qui sait lire entre les lignes, une protestation voilée contre les commentaires inconvenants et parfois franchement injurieux qu'avait suscités, particulièrement en France, la note du 1er août 1917, par exemple les deux articles parus en octobre et novembre 1918 dans la *Revue de Paris,* et attribués à une personnalité bien connue du Quai d'Orsay, où la politique de Benoît XV était représentée comme inféodée aux Empires centraux, et une critique également voilée de l'esprit de vindicte qui avait inspiré la paix de Versailles, bien plus que le désir de fonder sur des bases solides un nouvel ordre européen.

Après avoir rappelé le précepte de Notre-Seigneur, des apôtres et surtout de saint Jean sur l'amour des ennemis eux-mêmes, Benoît XV continue : « Nous savons que ce précepte de N.S.J.C. ne plaît pas au monde, en sorte que ceux qui en affirment et en défendent le caractère sacré sont en butte à une interprétation perverse de leurs desseins et à toutes sortes d'attaques. Ainsi en a-t-il été de Jésus-Christ, ainsi naguère du Vicaire de Jésus-Christ. Il n'en sera jamais autrement pour quiconque prêchera l'oubli des injures et la charité envers ceux qui vous auront fait du mal ou auront attaqué notre patrie. Mais la

crainte de déplaire aux méchants ne doit empêcher personne d'observer et d'inculquer ce précepte si grave de l'Evangile... Que tous se souviennent que le pardon de nos péchés nous est offert par le Seigneur à la condition que nous pardonnions nous-mêmes à ceux qui auraient été coupables envers nous. Il appartient principalement au clergé de recommander au peuple ce devoir, en actes et en paroles, d'autant plus que si les cœurs et les peuples ne se réconcilient pas entre eux, on peut difficilement espérer la guérison des maux si grands produits par la guerre et la stabilité de la paix. »

Sept mois et demi plus tard, le 23 mai 1920, Benoît XV adresse à tous les représentants de la hiérarchie catholique dans le monde l'encyclique *Pacem* « sur la restauration chrétienne de la paix ». Le document est relativement bref, mais conçu en termes très nets. Le pape rappelle sommairement tout ce qu'il a fait pendant la guerre en vue d'en alléger les souffrances et pour l'établissement d'une « paix juste, honorable et durable » ; il souligne combien serait trompeuse une paix qui laisserait subsister de sourdes haines et des rapports hostiles entre les nations ; puis il revient assez longuement, à l'aide des Livres Saints, sur le précepte fondamental du pardon réciproque et de l'amour des ennemis eux-mêmes et il demande aux Ordinaires d'exhorter leurs prêtres à le rappeler aux fidèles, et de même aux écrivains et journalistes catholiques, d'illustrer un devoir de charité qui s'applique aux nations comme aux individus ; il termine enfin par des paroles de franche adhésion à l'idée de société des nations qui tente de s'organiser. « Cette société des nations répond, déclare-t-il, — sans tenir compte d'une foule d'autres considérations, — à la nécessité généralement reconnue de tout faire pour supprimer ou réduire les budgets militaires dont les Etats ne peuvent plus longtemps porter l'écrasant fardeau, écarter à l'avenir des guerres aussi désastreuses ou au moins en retarder la menace le plus possible et assurer à chaque peuple, dans les limites de ses frontières légitimes, son indépendance en même temps que l'intégrité de son territoire. »

Deux ans plus tard, un nouveau Pape occupe le trône pontifical. Sa première encyclique, *Ubi arcano Dei*, du 23 décembre 1922, a pour objet la paix du Christ dans le règne du Christ et reprend, sur l'utilité suprême de la concorde entre classes et entre nations, tous les thèmes déjà développés par ses prédécesseurs. Les plaies mal cicatrisées d'une lutte implacable sont débridées devant nos yeux lorsque Pie XI souligne que « ce ne sont pas seulement les vaincus qui sont aux prises avec les peuples vainqueurs, mais les vainqueurs eux-mêmes se traitent mutuellement en ennemis » ; que « les multiples échanges de vues auxquels les hommes politiques ont procédé jusqu'ici, et leurs efforts pour remédier à la situation », — les conférences internationales se succédaient alors comme aujourd'hui à intervalles de quelques mois, — « ont donné un résultat nul, et pire même

qu'on ne prévoyait » ; lorsqu'il qualifie la lutte des classes d'« ulcère mortel au sein des nations, paralysant... tous les facteurs de la prospérité », et rejette ainsi le sophisme de ceux qui ne condamnent les guerres étrangères que pour mieux attiser et justifier la guerre civile. C'est aussi dans cette encyclique que se trouve la condamnation formelle du « nationalisme immodéré », déviation coupable du légitime amour de sa patrie et de sa race.

Pour remédier à tant de maux, Pie XI fait appel à la pacification des esprits, « la paix authentique du Christ », qui doit résulter de la justice tempérée par la charité et qui ne saurait s'établir sur le mépris des préceptes évangéliques. Il n'est pas défendu d'aspirer aux biens de cette vie, mais *Cherchez tout d'abord le royaume de Dieu et sa justice et tous ces biens vous seront donnés par surcroît.*

Quelques années plus tard, en 1935, ayant fait sur la guerre déclarée par l'Italie à l'Ethiopie des réserves qui équivalaient à une condamnation [5], il résumera sa pensée dans cette formule lapidaire : « La paix est la condition préalable de toutes les prospérités, le fondement de tous les biens de ce monde ».

*
* *

Un enseignement si persistant de la part de la plus haute autorité de l'Eglise, et qui reprend vigueur au cours des années 30 contre les principes pernicieux, très capables de conduire à de nouveaux massacres, qui inspiraient notamment le national-socialisme hitlérien et même ce régime fasciste italien dont Pie XI avait espéré, lors de la signature du traité du Latran, une évolution orientée dans un tout autre sens que celui qui prévalut après 1929, ne pouvaient pas ne pas rencontrer d'écho dans la hiérarchie catholique et dans le peuple fidèle. Avouons franchement que cet écho, très vaste et très profond en Italie de 1914 à 1925, en Hollande, au Canada et dans un petit nombre d'autres pays, ne s'amplifia pas ailleurs, et notamment en France, dans une mesure suffisante pour influencer largement l'opinion. Rares y furent les évêques et les dignitaires ecclésiastiques qui prirent une part active aux mouvements en faveur de la paix et plus rares encore ceux qui y apportèrent la contribution d'une pensée personnelle, sérieusement élaborée. Au premier rang de ceux-ci il convient de citer le docte évêque d'Arras, Mgr Julien, membre de l'Institut, professeur attitré de nos Semaines Sociales de 1920 à 1928, orateur applaudi en maints congrès, collaborateur recherché de plusieurs revues catholiques importantes où il traitera plus d'une fois des questions de morale

5. Exprimées dans un document assez peu connu, l'allocution de S.S. Pie XI aux infirmières catholiques, du 27 août 1935, qu'a cependant reproduite la *Documentation Catholique* du 14.IX.35.

internationale. Pour ne rien dire des vivants dont plusieurs mériteraient ici d'être à l'honneur, il sied de rappeler que, sans avoir lui-même beaucoup écrit, le si regretté cardinal Verdier fut aussi d'un appui constant pour les hommes qui, entre les deux guerres, s'employèrent à diffuser les consignes pontificales et à creuser le problème de la paix selon l'ordre chrétien. Mais surtout nous eûmes quelques religieux et prêtres éminents qui consacrèrent à ces problèmes le meilleur de leur activité. Les leçons d'un P. Albert Valensin, d'un P. de la Brière, d'un P. Aupiais, provincial des Missions Africaines de Lyon, sur le plan particulier des rapports entre Européens et populations de couleur, ont fondé une tradition qui ne saurait manquer de continuateurs.

En Allemagne, le cardinal Faulhaber, archevêque de Munich, fut jusqu'à sa mort récente le plus éminent propagateur (que Hitler lui-même n'osa pas molester) d'une doctrine de paix chrétienne. Tout spécialement le 31 décembre 1928, année de la signature du pacte Kellogg-Briand, il prononça dans sa cathédrale une courageuse glorification de la paix entre peuples, d'un ton à la fois très haut et très direct, embrassant tous les aspects concrets du problème, notamment celui de l'esprit de paix à introduire dans l'enseignement et dans les familles, qui devait nécessairement produire une forte impression [6].

Quelques années auparavant, le 30 septembre 1923, après sa réunion annuelle coutumière auprès du tombeau de saint Boniface, l'épiscopat allemand avait publié une Lettre collective courageuse et pleine du plus authentique esprit chrétien, qui mérite de n'être pas oubliée. On était en pleine occupation de la Ruhr, qui avait provoqué dans toute l'Allemagne une animosité violente contre la France ainsi qu'une série d'attentats, et que l'opinion internationale, en général, désapprouvait. C'est à ce moment que les évêques allemands, — après avoir déploré que le monde ne parvienne pas « à sortir de l'atmosphère empoisonnée de la guerre, gaspille toujours son temps et son argent à créer des moyens de destruction toujours plus terribles, au lieu de s'unir pour travailler à la réconciliation des peuples », — n'hésitent pas à prêcher le devoir de l'amour envers les ennemis eux-mêmes et de faire pénitence pour les fautes réelles qui ont provoqué sur l'Allemagne le châtiment divin. Sans doute, ils ne situent pas ces fautes sur le plan politique où s'efforcent, aujourd'hui encore, de les placer les historiens; ils éludent le problème des responsabilités du conflit de 1914-18, qui n'était d'ailleurs pas de leur ressort, et il est probable que la plupart d'entre eux, sinon tous, demeuraient persuadés du bon droit de leur patrie dans la lutte qu'elle avait soutenue et qu'elle soutenait encore, sous une autre forme, contre l'occupation; mais il n'en était pas moins digne d'admiration en un pareil moment, même en se

6. Cfr *B.C.I.*, n° 41 (février 1929).

limitant au plan moral, de prononcer un *mea culpa* aussi solennel, en même temps qu'on prenait vigoureusement position contre l'égoïsme étroit, le nationalisme rigide « aussi impitoyable que foncièrement faux », — proclame la lettre, — qui suppose que les maux du voisin peuvent constituer pour soi un avantage. Pénitence, sacrifice, charité, amour des ennemis : tels sont les mots d'ordre que les évêques allemands donnent à leur peuple. Et ils terminent en disant : « Nous renonçons à toutes les idées, à tous les plans de haine et de vengeance ; nous ne songeons point à des représailles. Nous nous contentons de cette vengeance que saint Paul appelle la vengeance céleste et qui consiste à aimer nos ennemis et à prier pour eux [7]. »

En Autriche, on vit à la tête de l'Etat, avant le chancelier Dollfus, un professeur de théologie morale à l'Université de Vienne, Mgr Seipel, qui par ses écrits et ses actes témoigna d'une profonde compréhension de la complexité du problème des rapports entre peuples et de son importance primordiale. En Suisse, Mgr Besson, évêque de Genève, Lausanne et Fribourg, qu'on entendit plus d'une fois, lui aussi, aux Semaines Sociales, couvrit de son autorité d'importantes réunions de théologiens français, allemands et suisses, qui en 1931 se réunirent dans sa ville épiscopale pour y étudier, du point de vue doctrinal, le problème de la paix et de la guerre. Les thèses qu'ils formulèrent, accompagnées d'importants documents annexes, réunis dans un petit volume publié aux Editions du Cerf, ont gardé toute leur valeur d'actualité [8]. Il y eut là sur un terrain de théologie morale et de droit international un effort un peu analogue à celui des prêtres et des laïques catholiques que groupa au siècle précédent, sur le plan social, cette Union de Fribourg qu'avait encouragée Léon XIII et dont il reprit pour une large part les conclusions dans l'encyclique *Rerum Novarum*.

Si en Italie enfin, comme je le rappelais il y a un instant, l'enseignement de Léon XIII, de Benoît XV et de Pie XI correspondit à une attitude pratiquement unanime de la part des catholiques, entre 1914 et 1925, c'est assurément à cause de la proximité où ils se trouvent du siège de Pierre, mais c'est aussi, on doit le penser, parce que le simple prêtre qui, après avoir été longtemps Secrétaire général du Comité directeur de l'Action catholique, fonda au lendemain de la guerre un parti politique investi présentement encore, sous un autre nom, du redoutable honneur de défendre au Parlement, avec l'appui évident de la hiérarchie, les principes essentiels d'une civilisation chrétienne. Don Luigi Sturzo, fut en même temps qu'un organisateur remarquable un grand penseur, continuateur direct de Taparelli. Son œuvre sociologique, poursuivie inlassablement même au seuil de l'ex-

7. Cfr *Documentation Catholique*, n° 252 (19-26 juillet 1924).
8. *Paix et Guerre*, Paris, Editions du Cerf, 1932.

trême vieillesse, puisqu'il a aujourd'hui plus de 80 ans, comprend une vingtaine de volumes, dont il a consacré quelques-uns des principaux, avant et pendant son exil sous le fascisme, au problème de la guerre et de la paix. Dans la *Communauté internationale et le droit de guerre,* paru chez nous en 1931, *Les guerres modernes et la pensée catholique* (Montréal, 1942), *L'Italia e l'Ordine internazionale,* publié en même temps à Turin et à New-York en 1946, il a illustré de façon magistrale une théorie très neuve, et fondée cependant sur une longue tradition de pensée chrétienne, de la façon dont il convient d'envisager présentement le problème de la guerre et d'y conformer sa conduite.

D'autres activités de prêtres ou de laïques n'agissant qu'en leur nom propre méritent enfin d'être rappelées ici. Après la *Ligue des Catholiques français pour la Paix,* citée au début de cette leçon et qui avait aussitôt suscité des groupements analogues en Espagne, en Suisse, en Angleterre, en Belgique, en Autriche-Hongrie, nettement encouragés par la hiérarchie, il faut surtout mentionner l'*Union Catholique d'Etudes internationales,* amorcée à Fribourg dès 1917 par le baron de Montenach, définitivement constituée à Paris en novembre 1920, dont l'objet particulier entre les deux guerres fut surtout la collaboration catholique avec les buts et les travaux de la Société des Nations et qui eut pour principal animateur en France Mgr Beaupin, en Suisse M. Gonzague de Reynold. Sur un plan plus proprement politique, et sans se limiter aux participations catholiques, mais en s'attachant fidèlement aux enseignements des Papes sur l'esprit de paix à instaurer entre les peuples, le *Comité International d'action démocratique pour la Paix,* dû en 1921 à l'initiative de Marc Sangnier, exerça, notamment par ses Congrès internationaux où dominait l'élément jeune, une influence incomparable et dont on peut affirmer qu'elle dure encore en certains milieux.

Le Congrès d'août 1926, tenu dans le domaine champêtre de Bierville, en Seine-et-Oise, demeura le plus marquant à la fois par le nombre des participants, qui atteignit le chiffre d'environ 5.500, et par les attaques dont il fut l'objet de la part de trop nombreux catholiques français, qui voyaient une atteinte au patriotisme en toute diffusion de l'esprit de paix. Mgr Julien, qui avait prononcé le discours d'ouverture, crut devoir défendre Marc Sangnier et son programme dans un article très mesuré du *Correspondant.* Après avoir souligné que l'atmosphère générale du Congrès, où les catholiques, parmi lesquels de nombreux prêtres, étaient en grande majorité, ne justifiait en rien les critiques formulées par certains censeurs sourcilleux, du fait de la présence d'anglicans, de protestants et de quelques libres-penseurs respectueux du fait chrétien, Mgr Julien écrivait : « L'espérance d'une Europe pacifiée, pour ne pas dire encore d'une humanité fraternelle, ne doit pas être accueillie comme un objet de risée surtout du côté où l'on fait

profession d'attachement aux promesses de l'Evangile. La paix est une idée chrétienne avant d'être devenue un idéal humain. Personne, d'ailleurs, n'oserait aujourd'hui blasphémer la paix, même si l'on prend son parti de voir son règne indéfiniment retardé ; mais personne non plus ne devrait s'étonner que d'autres, ayant plus de foi, aient aussi plus d'audace et s'unissent dans un commun effort pour faire partager leur foi en un avenir, qu'ils espèrent rendre prochain, de paix internationale [9] ».

Ce si audacieux Marc Sangnier l'était, d'ailleurs, en fait encore moins que le pape Benoît XV lui-même. Il a raconté dans une conférence donnée le 2 mai 1926, quelques semaines avant Bierville, sous les auspices de la Ligue des Catholiques français pour la Justice et la Paix internationales, qu'au cours d'une audience que le pape lui avait accordée peu après la fin de la guerre, Benoît XV lui avait dit : « Multipliez les tracts, les brochures sur le referendum des peuples et la suppression du service militaire obligatoire. » Sangnier avait répondu : « Je ne crois pas, Très Saint Père, que l'opinion publique soit préparée à une propagande de cette nature. » Et le pape de répondre : « Il faut préparer cette opinion et travailler en ce sens. » On ne s'étonnera pas de pareils propos puisqu'ils reprennent exactement les termes de la lettre à Mgr Chesnelong, archevêque de Sens, que nous avons citée plus haut, où le cardinal Gasparri commentait le 7 octobre 1917 la pensée pontificale.

Un rôle analogue à celui de Marc Sangnier fut exercé en Allemagne par le mouvement Quickborn, ainsi que par le *Friedensbund Deutscher Katoliken* et son organe, *Der Friedens-Kämpfer,* fondés également au lendemain de la première guerre mondiale par un religieux dominicain, le R. P. Strattmann, dans un esprit plus radicalement pacifiste que celui d'aucun groupe religieux français et qui, malgré cela, obtint outre-Rhin un crédit incontestable. Cette action fut, bien entendu, brutalement interrompue par Hitler et son chef fut emprisonné.

Nous citerons enfin, en Hollande, la *Ligue Générale Catholique Romaine pour la Paix,* formée en 1925 autour d'un noyau de dirigeants ecclésiastiques et laïques appartenant à l'Université Catholique de Nimègue et aux deux Chambres des Etats-Généraux.

Paris. Maurice VAUSSARD.

---

9. Cfr *Correspondant* du 25 septembre 1926.

Le Livre d'Isaïe parle-t-il des Chinois ?

Solution d'un vieux problème

En décrivant le retour vers la sainte Sion des Juifs exilés à Babylone, le prophète annonce aussi que des fils d'Israël, dispersés aux quatre coins de l'horizon, reviendront s'agréger au peuple élu reconstitué :

> « En voici qui viennent de loin;
> en voici du Nord et du Couchant,
> et ceux-là du pays des Sînîm » (XLIX, 12) [1].

Qu'entendait l'auteur de ce verset par ce mystérieux « *pays des Sînîm* » ? Les versions anciennes ne donnent pas une interprétation claire et unanime : les unes, comme la Septante et la version arabe, ont cru qu'il était question de la Perse; les autres, comme le Targum de Jonathan [2] et la Vulgate latine, ont compris qu'il s'agissait de la région du Sud; d'autres enfin, comme la syriaque et les traductions grecques distinctes de la Septante, ont recouru à l'échappatoire encore usitée de nos jours : elles se sont contentées d'une simple translittération : les « Sinim ». Ces faits prouvent que le mot, dès l'antiquité, était obscur et déjà corrompu.

L'exégèse moderne a fait des tentatives en diverses directions. Dès le XVI[e] siècle, l'orientaliste espagnol Arias Montano (1527-1598), le principal collaborateur de la Bible polyglotte d'Anvers, exprime l'opinion que les *Sinim* seraient les *Chinois*. Il est suivi par Cornelius a Lapide (1567-1637), professeur au Collège de la Compagnie de Jésus à Louvain, puis au « Collegium Romanum ». Les pages [3] que l'exégète campinois a consacrées à cette question relèvent de la parénèse autant que de l'exégèse. Elles sont remplies de cet esprit apostolique qui entraînait à cette époque vers les Indes, la Chine et le Japon, les confrères du P. Cornelius, animés du désir de marcher sur les traces de saint François-Xavier.

Au XVIII[e] siècle, Jean-David Michaelis (1717-1791), conscient que la Chine ne pouvait se trouver dans l'horizon géographique du Livre de la Consolation, chercha une autre solution. Dans la forme « *Sjnjm* » livrée par l'hébreu massorétique, il proposa de considérer le premier « *jod* » comme résultant de la corruption d'un « *waw* » primitif et de restituer la graphie « *Swnjm* », laquelle permettait la lecture « *Sewênîm* ». Ce pluriel était à considérer comme désignant « les gens de *Sewênêh* », ville d'Egypte, citée par Ezéchiel, XXIX, 10 et XXX, 6, connue des Grecs sous le nom de *Syène* et que l'on appelle aujourd'hui *Assouan*.

Cette interprétation fut reprise par Johann Christoph Döderlein (1745-1792), professeur à l'Université d'Iéna, celui-là même qui, vers 1775, posa le problème du Deutéro-Isaïe.

Les découvertes archéologiques du XX[e] siècle devaient révéler un jour que la solution adoptée par Michaelis et Döderlein était la seule correcte. En attendant, ce n'était qu'une brillante hypothèse qui n'eut pas l'heur de plaire aux deux grands hébraïsants allemands du XIX[e] siècle : Wilhelm Gesenius (1786-1842)

---

1. Traduction Condamin, *Le livre d'Isaïe,* Paris, 1905, p. 300.
2. Stenning, *The Targum of Isaiah,* Oxford, 1949, p. 166-167.
3. R. Galdos, *Effigies Divi Pauli,* Westmalle, 1938, p. 115-122 : De Sinarum evangelizatione.

et Franz Delitzsch (1813-1890). Ces deux savants retournèrent à l'identification des Sinim avec les Chinois.

Gesenius défendit cette conception dans son commentaire sur Isaïe et dans son célèbre « Thesaurus »[4]. Il ne pouvait faire appel — cela va de soi — qu'aux connaissances encore très imparfaites qu'on possédait à son époque en histoire et en archéologie. Quand il signalait qu'on avait trouvé dans la Thèbes égyptienne antique des vases à myrrhe avec inscriptions chinoises[5], il s'appuyait sur un argument qui devait par la suite apparaître sans valeur : ces vases n'avaient nullement l'antiquité qu'on leur avait d'abord attribuée.

Quant à Franz Delitzsch, il inséra, par manière d'excursus, dans la troisième édition de son « Commentar über das Buch Jesaia »[6], une étude d'un sinologue de ses amis, Victor von Strauss und Torney : à la question : «Les Sinim d'Isaïe peuvent-ils être les Chinois? », ce savant donnait une réponse pleinement affirmative.

Marchant sur les traces des Jésuites des XVII[e] et XVIII[e] siècles, von Strauss cherchait à extraire quelques clartés d'un livre obscur, le *Tao-te-King,* attribué à Lao-Tseu, philosophe chinois qui aurait vécu vers 600 avant l'ère chrétienne. Si les Jésuites, interprètes de ce penseur, avaient cherché, dans ses phrases peu claires et concises à l'extrême, des vestiges d'un monothéisme qui aurait été connu en Chine dans l'antiquité et aurait supporté la comparaison avec celui de l'Ancien Testament[7], l'ami de Franz Delitzsch prétendait avoir trouvé, dans le même écrit, ni plus ni moins que le nom de Jahvé[8].

Devant cette découverte, notre sinologue n'éprouvait aucune peine à constater, dans le livre de Lao-Tseu, bien d'autres points de contact avec l'Ancien Testament. Il était tout naturel, pensait-il, que, par suite des relations commerciales dans l'antiquité, des échanges se fussent établis entre l'extrême Occident de l'Asie et son extrême Orient et qu'ainsi quelque chose de la révélation d'Israël fût parvenu en Chine et s'y fût ajouté à ce qui y survivait de la révélation primitive. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'Isaïe parlât des Chinois en XLIX, 12?

Les conceptions d'un von Strauss respiraient le même optimisme généreux que celles d'un Cornelius a Lapide. Une connaissance plus approfondie de la Chine et de son histoire allait montrer que ces idées ne cadraient pas avec la réalité.

Entre les années 1868 et 1872, le Freiherr Ferdinand von Richthofen n'avait pas fait moins de sept voyages en Chine, ce qui lui avait permis d'étudier ce pays sous de multiples aspects. Dès 1877, il avait publié à Berlin un livre de huit cents pages intitulé : « China. Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien ». Ces études et les recensions qui en furent faites en Allemagne[9] et en Angleterre[10] contraignirent les partisans de l'identification : « Sinim » = « Chinois », à un examen plus sérieux des arguments utilisés depuis Gesenius.

Dans son livre « The Prophecies of Isaiah », Th. Kelly Cheyne (1842-1915),

---

4. W. Gesenius, *Thesaurus linguae hebraicae,* 1835, p. 948.
5. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* art. « Sinim », vol. V, col. 1787, fig. 394.
6. Franz Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaia,* 3[e] édit., 1879, p. 688-692.
7. Giovanni Vacca, *Le religioni dei Cinesi,* dans P. Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni,* vol. I, 1944, p. 539.
8. « Der Name YHWH bei Lao-tse », von Victor von Strauss-Torney für Franz Delitzsch geschrieben, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1884, p. 28-34.
9. Alfred von Gutschmid, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* vol. XXXIV, 1880, p. 188-213.
10. H. Yule, dans *Academy,* XIII, p. 339.

professeur à l'Université d'Oxford, constatait que l'explication proposée par Gesenius avait généralement reçu l'adhésion des commentateurs d'Isaïe, mais il ajoutait : « It must, however, be candidly admitted that the reasoning of Gesenius falls short of demonstration ». Et après avoir montré que la preuve ne tenait pas devant les faits apportés, entre autres, par Richthofen, l'exégète anglais ajoutait spirituellement : « Still the case of the Chinese is not desperate [11] ».

Et Cheyne mettait en ligne de nouveaux arguments pour maintenir une certaine probabilité à l'identité : « Sinim » = « Chinois ». Pour prouver que des immigrants juifs étaient venus de Perse en Chine avant l'ère chrétienne, il faisait grand état de l'existence d'une communauté juive à Kai-fung-foo, dans la capitale du Honan. Cette communauté était restée ignorée de l'Europe jusqu'au jour où les premiers missionnaires jésuites la découvrirent [12].

Les historiens juifs modernes ont cherché à déterminer l'époque à laquelle s'installèrent en pays chinois les premiers groupes de leurs coreligionnaires. En 1904, « The Jewish Encyclopedia [13] » déclarait qu'il serait téméraire de mettre le premier établissement juif en Chine en relation avec les dix tribus perdues après la ruine de Samarie (721 av.J.C.) [14] ; qu'il serait d'autre part d'un scepticisme exagéré de refuser la tradition des Juifs chinois eux-mêmes, fixant leur première arrivée durant le règne de Han Ming-ti (58-76 de notre ère). Mais, selon le « Jüdisches Lexikon » (1927), l'arrivée au début de l'ère chrétienne n'est pas mieux garantie historiquement que la relation avec les dix tribus du Nord [15].

Même s'il était établi que des colonies juives existaient en Chine au temps du Deutéro-Isaïe, il faudrait encore prouver que la Chine était connue de ce prophète sous le nom de pays des « Sinim ». Déjà en 1890, August Dillmann (1823-1894), professeur à l'Université de Berlin, avait déclaré qu'il ne pouvait pas y avoir eu de Juifs en Chine au temps du prophète de la Consolation. Il avait noté en outre que, pour désigner les Chinois, on aurait dû avoir, non pas *« Sinim »*, mais *« Tsinim »*.

Nous touchons ici au problème de l'origine du mot *« Chine »*. Les Chinois désignent leur pays par les deux mots *« Tchong-Kwo »* qui signifient « Etat du milieu ». Les révolutions n'ont rien changé à cette dénomination : le pays qui fut pendant vingt siècles l'Empire du Milieu est aujourd'hui la République du Milieu. La Chine n'est pas le seul pays qui se soit considéré comme le centre de l'univers. Autrefois les Grecs mettaient à Delphes l'« ombilic du monde » et aujourd'hui les Grecs orthodoxes le vénèrent au centre de la Basilique du Saint-Sépulcre à Jérusalem.

Jamais les Chinois n'ont appelé leur pays d'un mot qui aurait donné naissance à notre terme « Chine » : ce dernier est d'invention étrangère, comme la dénomination de « Fleuve Bleu », lequel n'a rien de bleu et est désigné en Chine par *« Kiang »* (le fleuve par excellence).

Parmi les essais d'explication du mot « Chine », il en est un qui mérite de retenir l'attention. C'est un sinologue, missionnaire de Chine, qui l'expose dans les termes suivants :

« Officiellement chaque dynastie parlait de la Chine sous sa domination comme du « Pays de la grande Dynastie ». Quand le P. Ricci réussit à se fixer dans la capitale, régnait la dynastie chinoise des Ming (1368-1644) ; pendant 275 ans, les documents disent donc *« Ta-Ming-Kwo »*, c'est-à-dire : « Etat des grands

---

11. Th. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah,* 5e édit., 1889, Vol. II, p. 20-23 : « Appendix on 'The Land of Sinim' ».

12. *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères,* t. XXIV, Toulouse, 1881, pp. 50-51 : « Mémoire sur les Juifs établis en Chine ».

13. *The Jewish Encyclopedia,* vol. IV, art. « China », p. 33.

14. *Jewish Quarterly Review,* XIII, p. 23.

15. *Jüdisches Lexikon,* Band I, art. « China », col. 1361.

Ming ». Or, à la fin du troisième siècle avant notre ère, un empereur célèbre réussit à faire, d'une pléiade de principautés, la Chine unie. Il venait du nord-ouest, du pays de *Ts'in,* et il prit ce nom comme nom de sa dynastie. Il avait l'ambition de la faire durer à jamais; aussi bien, les empereurs porteraient désormais un numéro d'ordre : I, II, III, etc. Lui-même fut l'« Empereur I^er^ des Ts'in », en chinois : *« Ts'in Cheu-hwang-ti ».* Malgré le peu de durée de son règne (221-209), les étrangers durent entendre parler de lui, et c'est du mot *« Ts'in »* que serait dérivée l'appellation étrangère *« Chine ».* En lisant le *Tripitaka* bouddhique, traduit en chinois, j'y ai vu la Chine appelée *Tcheu-na* : c'est évidemment le même mot[16]. »

Si l'explication qui précède a quelque chance d'être dans le vrai, il faut renoncer à trouver la Chine sous le vocable « Sinim » dans le livre d'Isaïe. Il est digne de remarque que l'exégète anglais Cheyne, qui avait d'abord fait de louables efforts pour renflouer l'interprétation de Gesenius en grand danger de sombrer, l'abandonne complètement dans ses travaux ultérieurs sur Isaïe (1895-1899). Il estime désormais que « le cas des Chinois est désespéré » et il revient purement et simplement à l'explication proposée au XVIII^e^ siècle par Michaelis et Döderlein. Comme eux, il lit *« Sewênîm »* et comprend sous ce mot les gens de la région d'Assouan, en Haute-Egypte. Il fut, agissant de la sorte, mieux inspiré que Franz Delitzsch : avec une persévérance digne d'une meilleure cause, ce dernier avait maintenu, dans la quatrième édition de son « Commentar über das Buch Jesaia » (1889), que l'identification de « Sinim » avec les Chinois était encore la solution la plus satisfaisante qu'on eût présentée[17].

Bernhard Duhm (1847-1929), professeur à l'Université de Bâle, est connu pour avoir posé le problème du troisième Isaïe, comme Döderlein avait posé celui du second. Il estime, comme Dillmann, que le nom de la Chine n'apparaît qu'à la fin du troisième siècle avant J.C. pour signifier « le pays de la dynastie des Tsin ». Ce nom étant écrit par les Syriens et les Arabes avec la sifflante emphatique, on aurait en hébreu *« Tsinim »* et non *« Sinim ».* Faisant mention de la lecture *« Sewênîm »* adoptée par Cheyne, Duhm déclare peu probable la présence d'une grande colonie de Juifs à Assouan. Les découvertes ultérieures devaient sur ce point apporter un éclatant démenti au professeur bâlois. Lui-même s'arrêtait finalement à un avis qui ne rencontra guère de succès : les Sinites phéniciens mentionnés dans la table des peuples (*Genèse,* X, 17).

Au début du XX^e^ siècle, Karl Marti, dans son « Kurzer Hand-Commentar », commence par déclarer que personne ne sait ce qu'est le pays des « Sinim ». On pourrait penser aux habitants de Sin, ville dont parle Ezéchiel, XXX, 15; c'est Péluse, à la frontière orientale du Delta du Nil, mais c'est trop proche de la Palestine. Ordinairement on pense à la Chine, ajoute Marti, mais c'est trop loin et il faudrait *« Tsinim »* et non *« Sinim ».* Contrairement à l'avis de Duhm, le professeur de Berne estime que l'opinion la plus probable est la correction autrefois proposée par Michaelis et Döderlein et reprise par Klostermann et Cheyne : *« Sewênîm »,* les gens de Syène. De cette manière, le prophète nomme le lointain orient, le nord et la mer, c'est-à-dire la Méditerranée ou le couchant, enfin Syène d'Egypte, c'est-à-dire le lointain sud.

En 1905, paraissait le « Livre d'Isaïe » du P. Albert Condamin, S. J., la première étude critique sur Isaïe due à une plume catholique. A propos du pays des « Sinim », l'auteur se contente de faire le point, sobrement et judicieusement : « Gesenius avait pensé à la *Chine,* opinion improbable, fortement combattue par Dillmann et par Duhm... Klostermann, Cheyne et Marti, reprenant l'ancienne conjecture de J. D. Michaelis, lisent *« Sewênîm »,* Syène, aujourd'hui *Assouan,* en

16. Louis Van Hee, S. J., « Les Sinim d'Isaïe », dans le *Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé,* janvier 1945, p. 4.

17. Franz Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaia,* 4^e^ édit., 1889, p. 489.

Egypte. Cette identification est loin d'être certaine ». La leçon « Sewênîm » n'était en effet que probable. Elle prêtait flanc à une double objection : la correction était purement hypothétique et rien ne prouvait l'existence d'une colonie juive à Assouan, vers le VI[e] siècle avant J.-C.

L'année même où paraissait l'étude du P. Condamin, le Service des antiquités d'Egypte accordait à une mission allemande l'autorisation d'entreprendre des fouilles dans l'île d'Eléphantine, en face d'Assouan [18]. On sait comment les documents en langue araméenne qui y furent découverts et dont la publication complète fut faite par Cowley en 1923 [19], révélèrent l'existence à Eléphantine d'une colonie juive dont les origines remontaient au VII[e] ou au VI[e] siècle et dont la présence dans l'île était encore attestée vers les années 400 avant notre ère.

Il est manifeste que cette découverte conférait une probabilité singulièrement accrue à la correction de *« Sînîm »* en *« Sewênîm »*. Si le P. Condamin écrivait en 1905 que l'identification avec Syène (Assouan) était loin d'être certaine, on pouvait dire désormais que c'était de loin l'explication la plus probable.

Aussi, en 1939, dans son commentaire « Das Buch Isaias », Johann Fischer comprend comme suit notre verset. Au lieu de *« mê-rachôq »* (de loin), il lit : *« mim-mizrach »* (de l'orient). Parmi les fils d'Israël, les uns reviennent donc de l'orient (Babylone) ; d'autres, du nord et de l'ouest ; d'autres encore, du pays des Sinites, qui ne peut être que le sud lointain. Ce ne peut être la Chine, qui se trouve en extrême Orient ; ce n'est pas non plus Péluse, qui est trop proche. Il faut donc identifier Sinim avec la contrée de Syène, aujourd'hui Assouan, en considérant *« Sînîm »* comme la corruption d'un original *« Sewênîm »*, à rapprocher de *« Sewênêh »*, qui dans Ezéchiel désigne Assouan.

En 1943, dans son « Book of Isaiah », Mgr Kissane écrit : « La plupart des exégètes, après Michaelis, identifient Sinim avec Syène où il y avait une colonie juive à l'époque postexilienne. D'autres l'identifient avec Péluse ou avec le désert de Sin dans la péninsule sinaïtique. La Vulgate et le Targum traduisent par 'le pays du Sud' ».

En 1947, dans la « Sainte Bible » de Pirot et Clamer, Louis Dennefeld marque sa préférence pour Péluse. Il écrit : « Le prophète voit revenir les Israélites non seulement de Babylone, mais du monde entier, en particulier du pays inconnu des Sinim, que les uns identifient avec la Chine, d'autres, remplaçant le yod par le waw, avec Syène (Assouan), d'autres encore, avec plus de raison, avec Péluse, nommé Sin dans Ezéchiel, XXX, 15 ». Il est probable que, pour Dennefeld, l'inconvénient d'une correction du texte ne lui paraissait pas balancé par les autres arguments en faveur de Syène.

Dans la Bible de Jérusalem (1951), Auvray et Steinmann se contentent de noter que le pays de Sinnim (sic) est peut-être Syène (Assouan) au sud de l'Egypte.

Quant à la dernière édition de la Bible Crampon (1952), elle laisse le choix entre « Chine » et « Syène », tout en présentant l'alternative sous forme d'interrogation.

Enfin, le « Catholic Commentary on Holy Scripture », publié cette année, tranche sans hésiter la question : « The land of the Sinites is not China, but Syene (Assuan) ».

S'il est donc vrai de dire, avec Mgr Kissane, que l'explication la plus fréquente est celle qui identifie Sinim avec les gens de Syène, où il y avait une colonie juive à l'époque postexilienne, il n'en reste pas moins que plusieurs, et non des moindres, hésitent encore à considérer cette exégèse comme la plus probable, en raison de la correction qu'elle exige de *« Sjnjm »* en *« Swnjm »*.

---

18. L. Hennequin, *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* Vol. II, 1934, art. « Eléphantine », col. 962-1032.

19. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.,* Oxford, 1923.

Jusqu'à présent, cette correction était en effet purement conjecturale. Une récente découverte archéologique vient heureusement mettre fin à toute hésitation.

Nous voulons parler des manuscrits hébreux retrouvés en 1947, dans une grotte près du Khirbet Qumrân, au désert de Juda, non loin de la Mer Morte. On sait que la pièce la plus précieuse que nous ait rendue ce dépôt est un rouleau pratiquement intact et contenant les soixante-six chapitres du livre d'Isaïe [20].

Ce rouleau, d'une longueur totale de plus de sept mètres, a été intégralement reproduit en phototypie (54 planches) par les « American Schools of Oriental Research » et publié à New Haven, en 1950, par les soins de Millar Burrows, assisté de John Trever et de William Brownlee.

Il suffit de jeter les yeux sur la planche XLI, au début de la ligne douzième, pour constater qu'on trouve dans Isaïe XLIX, 12, au lieu de la graphie *« sjnjm »* du texte massorétique, la graphie *« swnjjm »*.

La conclusion manifeste est que le manuscrit d'Isaïe retrouvé à Qumrân nous parle, non de la terre des *Sinim*, non pas même de la terre des *Sewênim*, mais bien de la terre des *Sewanijjim*, c'est-à-dire des gens de *Sewan*, nom que porte la ville d'Assouan dans les papyrus d'Eléphantine. Il s'y rencontre environ 25 fois, toujours écrit *« S-w-n »*. Ce nom s'est conservé en copte (*« Suan »*) et on le retrouve, augmenté de l'article arabe dans le moderne *« As-suan »*. Tout nous invite donc à restituer une vocalisation *« Sewan »*.

On peut se demander quelle est la relation entre *« Sewan »* et la forme *« Sewênêh »*, attestée par l'hébreu massorétique en Ezéchiel, XXIX, 10 et XXX, 6. Les Septante l'ont traduite sans hésitation par *« Syènè »*, nom grec de la ville d'Assouan : on le rencontre déjà dans Hérodote (II, 28). La question serait de savoir si *« Sewênêh »* n'est pas (forme et vocalisation) une création tardive influencée par le grec « Syènè » et si le texte primitif d'Ezéchiel ne portait pas « Sewan ».

L'île d'Eléphantine se trouve immédiatement à l'ouest d'Assouan, séparée de cette ville par un bras du Nil large seulement de 90 mètres. L'île elle-même est longue de deux kilomètres et mesure 400 mètres dans sa plus grande largeur. Les Arabes l'appellent l'île d'Assouan ou l'île des fleurs. Dans les papyrus araméens, si la ville est connue sous le nom de *« Sewan »*, l'île porte le nom de *« Jeb »* : ce n'est pas autre chose que la transcription en araméen du vocable égyptien qui signifie « éléphant » ou « ivoire » ; on désignait par là toute la région de la première cataracte. Les documents araméens en question parlent donc des « Juifs de Jeb » (6 fois) et des « Araméens de Sewan » (10 fois). On ne rencontre pas l'expression « Juif de Sewan » et l'on n'a que trois fois « Araméen de Jeb ». Le savant éditeur des papyrus estime que « this can hardly be accidental, and points to Elephantine as the specially Jewish settlement [21] ». Une colonie juive aurait résidé dans l'île et une araméenne, dans la ville. Cette distinction valait du moins entre les années 495 et 400, époque à laquelle appartiennent les papyrus retrouvés dans l'île. Mais il est manifeste que, quand le Deutéro-Isaïe parlait de la terre des « Sewanijjim », il voulait signifier par là, d'une manière générale, l'ensemble de la région : ville d'Assouan, île d'Eléphantine et territoire circonvoisin.

Le pluriel *« Sewanijjim »* suppose un singulier *« Sewanij »*, formé régulièrement de *« Sewan »* [22]. On sait que l'afformante *« ij »* sert à composer ce genre

---

20. *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, p. 291-293.

21. A. Cowley, *Aramaic Papyri*, p. 12.

22. A Assouan même, à l'époque perse (qui est celle des papyrus retrouvés là), sur le nom de « Sewan », on formera les adjectifs « Sewan-kan » et « Sewan-kania » (Syénite), ce que Sachau explique comme une formation perse en -kan, introduite en araméen (A. Cowley, *Aramaic Papyri*, p. 82).

d'adjectifs, tels que « *Môabij* » (Moabite), « *Mizrij* » (Egyptien), « *ʿIbrij* » (Hébreu) [23]. Le pluriel masculin de l'adjectif en « *ij* » est en « *ijjim* », mais plus souvent dans l'hébreu massorétique, par suite de la contraction, il est en « *îm* ». Si l'on a habituellement dans la Bible « *ʿIbrîm* » (Hébreux), on rencontre cependant, dans l'*Exode*, III, 18, le pluriel non contracté « *ʿIbrijjim* » [24]. On peut donc attendre, comme pluriel de « *Sewanij* », non seulement la forme plus ancienne non contractée « *Sewanijjim* », mais encore une forme plus récente contractée « *Sewanîm* ».

Cette dernière observation permet de se rendre compte, à la fois, du « *Sewanijjim* » du manuscrit de Qumrân et du « *Sînîm* » de l'hébreu massorétique. Pour comprendre l'évolution d'une forme à l'autre, il suffit de restituer entre elles le pluriel contracté « *Sewanîm* » (mieux que « Sewênîm »). Si l'on admet que le manuscrit de Qumrân est notablement plus ancien que le plus vieux des manuscrits qui nous avaient conservé le texte d'Isaïe, on s'explique comment, au long des multiples transcriptions, le « *Sewanijjim* » s'est transformé en « *Sewanîm* », puis comment, par la corruption du « *waw* » en un « *jod* », on a abouti au « *Sînîm* » de notre texte actuel.

Mais n'est-on pas contraint de conclure à l'antiquité de ce manuscrit qui se révèle ici comme l'unique témoin de la leçon correcte, laquelle était, semble-t-il, complètement tombée dans l'oubli, déjà à l'époque des traducteurs anciens? Le fait est peut-être susceptible d'une autre explication et « une hirondelle ne fait pas le printemps », mais, si des constatations du même genre se multipliaient, elles finiraient pas constituer un argument sérieux.

Quels étaient ces fils d'Israël installés dans le pays d'Assouan et plus spécialement, semble-t-il, dans l'île d'Eléphantine? Les papyrus qui nous ont révélé l'existence de cette colonie ne disent rien sur l'époque et les circonstances de sa fondation. Nous apprenons seulement qu'elle existait déjà certainement en 525, lors de la conquête de l'Egypte par Cambyse [25], et qu'elle possédait dans l'île d'Eléphantine un temple en l'honneur de Jahvé, autrefois construit par les premiers colons [26].

Ces premiers contingents d'Israélites étaient sans doute arrivés là originairement à titre de soldats mercenaires, enrôlés par le Pharaon et installés là pour garder la frontière méridionale du pays. Sur la date de cette première arrivée, les auteurs ne sont pas d'accord : les uns [27] les font venir sous Psammétique I^er^ (663-609) ; les autres [28], sous Psammétique II (594-588) ; en toute hypothèse, ils avaient quitté la Palestine avant la chute de Jérusalem et le début de l'Exil de Babylone.

Tandis qu'en XLIX, 12, le regard prophétique du Deutéro-Isaïe fait un tour complet d'horizon et contemple les Israélites qui, après l'édit de Cyrus, accourent de partout vers la sainte Sion, pourquoi a-t-il signalé spécialement ceux qui reviendraient d'Assouan? Selon certains commentateurs, il y aurait dans le livre d'Isaïe [29] un autre passage qui viserait les Juifs d'Eléphantine : cet oracle plus

---

23. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 210.
24. Joüon, *Grammaire*, p. 216.
25. *La restauration juive sous les rois Achéménides*, dans *Cahiers Sioniens*, 1948, p. 327.
26. Sur la religion des Juifs d'Eléphantine, voir Van Hoonacker, *Une communauté Judéo-araméenne à Eléphantine*, Schweich Lectures, London, 1915; Albert Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris, Geuthner, 1937; William Foxwell Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté*, Paris, Payot, 1951, p. 274.
27. L. Hennequin, *Dict. Bible, Supplément*, Vol. II, col. 983-986 : Date de fondation de la colonie.
28. A. Cowley, *Aramaic Papyri*, Introduction, p. XVI.
29. Isaïe, XIX, 19-20 : voir le commentaire de ces versets par L. Hennequin, dans l'article « Eléphantine » cité plus haut, col. 984.

ancien les avait désignés comme ceux qui avaient dressé un autel pour Jahvé dans la terre d'Egypte et une stèle sur les frontières de ce pays pour Jahvé, comme ceux qui constituaient un signe, un témoignage pour Jahvé des armées sur la terre d'Egypte. Etait-ce là la raison de l'intérêt particulier que leur portait le Deutéro-Isaïe?

Le mouvement de retour vers Jérusalem de ces Juifs Syénites ne fut guère un exode général. Il se passa à Eléphantine ce que nous constatons dans la vallée de l'Euphrate : ici, les documents Murashu [30], là, les papyrus araméens nous font connaître des familles juives qui, sous les règnes d'Artaxerxès I[er] et de Darius II, sont solidement ancrées en Babylonie comme en Egypte et ne manifestent aucune velléité de retourner en Palestine.

Résumons-nous : le mystérieux terme « Sinim » d'Isaïe, XLIX, 12, a reçu au cours des siècles, des interprétations divergentes : les Chinois, disaient les uns; les Sinites phéniciens, opinait Duhm; les habitants de la péninsule sinaïtique, selon d'autres signalés par Mgr Kissane; les gens de Péluse, selon l'avis préféré par Dennefeld.

Après la découverte des papyrus araméens d'Eléphantine, on est revenu, avec une insistance croissante, à la correction de *« Sinim »* en *« Sewênim »* proposée par Michaelis au XVIII[e] siècle et l'on a estimé que le prophète avait voulu parler des Juifs d'Eléphantine.

A ceux qui refusaient de se rallier à cette explication, en raison du caractère conjectural de la lecture *« Sewênim »*, la découverte du manuscrit d'Isaïe à Qumrân vient enlever tout scrupule, toute hésitation, en restituant la forme primitive *« Sewanijjim »* et en excluant toute possibilité d'une interprétation autre que celle autrefois proposée par Michaelis et Döderlein.

Le Deutéro-Isaïe a donc voulu parler des Juifs établis dans la partie la plus méridionale de l'Egypte, la région de Sewan, nom attesté par les papyrus araméens retrouvés sur place. C'est le Suan des Coptes, l'Assouan des Arabes, la Syènè d'Hérodote, la Sewênêh d'Ezéchiel, selon la graphie et la vocalisation des Massorètes [31].

Le P. Edmond Power, S. J., exprime la seule opinion désormais acceptable, quand il écrit dans « The Catholic Commentary on Holy Scripture » : « The land of the Sinites is not China, but Syene, Assuan ».

On s'étonne que, dans la dernière édition de la Bible Crampon (1952), on laisse encore le choix entre « Chine » et « Syène ». On a démontré depuis longtemps l'impossibilité de l'identification : « Sinim » = « Chinois ». On comprend certes le sentiment de ceux qui aimeraient à penser que le prophète a parlé de la Chine lointaine. Mais il faut s'incliner devant les faits : il n'est pas question des Chinois dans Isaïe, XLIX, 12.

N'est-il pas au moins aussi émouvant, n'est-il pas plus précieux de penser que le nom de ce grand pays est inscrit dans le cœur et la chair d'une légion de missionnaires qui, par amour pour lui et ses habitants, ont souffert et souffrent encore une dure persécution?

Gustave LAMBERT, S. J.

---

30. *La restauration juive sous les rois Achéménides,* dans *Cahiers Sioniens,* 1948, p. 317-318.

31. Dans la locution « de Migdol à Syène » (Ezéch., XXIX, 10 et XXX, 6), la forme *Sewênêh* fait difficulté. On a proposé de lire *Sewanâh* (vers Sewan). Les deux oracles où se trouve cette expression sont considérés comme secondaires et tardifs (vers 340) par J. Steinmann, dans son livre récent : *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'Exil,* Paris, 1953, p. 276-279.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Fulgens corona » du 8 septembre 1953 décrétant une Année mariale pour célébrer le centenaire de la définition de l'Immaculée Conception. — (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 577-592.) Traduction de *La Doc. Cath.*, 18 oct. 1953, c. 1281-1292.

« La lumineuse couronne de gloire dont Dieu a ceint le front très pur de la Vierge Mère de Dieu resplendit davantage, Nous semble-t-il, lorsque Nous Nous reportons par la pensée au jour où, voici cent ans, Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire, Pie IX, entouré d'un nombre imposant de cardinaux et d'évêques, déclara, prononça et définit solennellement, dans son autorité apostolique infaillible, que « la doctrine selon laquelle la Bienheureuse Vierge Marie a été, dès le pre-» mier instant de sa conception, par une grâce et un privilège singuliers du Dieu » tout-puissant et en prévision des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre hu-» main, préservée et exempte de toute tache du péché originel, est une doctrine » révélée par Dieu et qu'elle doit en conséquence être crue fermement et inviola-» blement par tous les fidèles » (Bulle dogmatique *Ineffabilis Deus,* du 8 décembre 1854).

La Vierge elle-même semble avoir voulu confirmer, par les apparitions de Lourdes, quatre ans plus tard, l'acte solennel posé par le Vicaire du Christ.

L'encyclique « Fulgens corona » se divise en deux parties : la première rappelle les fondements du dogme de l'Immaculée Conception; la seconde traite de la manière de célébrer l'Année mariale, par un renouveau de vie chrétienne et des manifestations de piété, à diverses fins indiquées par le Souverain Pontife.

I. En proclamant le dogme, Pie IX « ne fit que recueillir diligemment et consacrer par son autorité la voix des Pères et de toute l'Eglise, telle que depuis les premiers âges, les siècles la lui avaient transmise ».

Fondements scripturaires dans la *Genèse,* III, 15 et en saint Luc, I, 28 et 42; doctrine des Pères, qui accumulent les images pour exprimer la pureté absolue de la Mère de Dieu. Saint Ephrem est particulièrement net lorsque, s'adressant au Christ, il lui dit : « En vérité, vous-même et votre Mère êtes les seuls qui soyez, à tous égards, d'une parfaite beauté. Car, ni en vous, Seigneur, ni en votre Mère, il n'y a la moindre souillure » (*Carmina Nisibena,* édit. Bickell, 123).

C'est au titre de son élévation à la dignité de Mère de Dieu, que Marie doit ce privilège unique. « L'amour très ardent et très doux que Dieu porta et porte, sans nul doute, à la Mère de son Fils unique » ne nous permet pas d'imaginer « qu'elle ait été, ne fût-ce qu'un instant, sujette au péché et privée de la grâce divine. Dieu, certes, pouvait, en prévision des mérites du Rédempteur, l'enrichir de cet exceptionnel privilège. Qu'il ne l'ait donc pas fait, nous ne saurions même le penser. Il convenait à la Mère du Rédempteur d'être le plus possible digne de lui; mais elle ne l'aurait pas été si la souillure du péché originel l'avait, encore qu'au seul premier instant de sa conception, rendue sujette à la sinistre domination de Satan. » Ainsi, puisque l'Immaculée Conception est affirmée comme le fruit anticipé des mérites du Rédempteur, c'est bien à tort qu'on reproche à la dévotion envers la Sainte Vierge d'offusquer la gloire due à l'unique Sauveur.

Les Conciles et les Actes des pontifes romains, les liturgies très anciennes attestent également la Conception Immaculée de la Vierge. Même dans les communautés orientales dissidentes, on rencontre la foi en ce point de doctrine et la célébration annuelle de cette fête. Ce qui montre bien l'existence d'une tradition antérieure à la séparation.

La proclamation du dogme de l'Assomption en 1950 fut un providentiel complément de la définition de 1854. Ces deux actes du Magistère suprême « ont eu pour effet de faire éclater avec plus de plénitude et de splendeur la sagesse et l'harmonie de cette admirable disposition divine, par laquelle Dieu a voulu que la Bienheureuse Vierge Marie soit exempte de toute souillure originelle.

» Ces deux illustres privilèges dont fut dotée la Vierge, Mère de Dieu, jettent une lumière éclatante aussi bien sur l'origine que sur l'achèvement de sa course terrestre. A l'innocence parfaite de son cœur exempt de toute faute répond, avec une admirable convenance, la très complète « glorification » de son corps virginal : elle fut unie à son Fils unique dans la lutte contre la malice du serpent infernal ; elle participa à la gloire du triomphe sur le péché et ses tristes conséquences. »

II. *Comment célébrer l'Année mariale?* « Les fêtes du centenaire doivent non seulement ranimer dans tous les cœurs la foi catholique et une ardente dévotion envers la Vierge, Mère de Dieu, mais encore pousser les chrétiens à conformer le plus possible leur vie aux exemples de la Vierge.

» Toutes les mères éprouvent une douce émotion à découvrir que le visage de leurs enfants reproduit par quelque ressemblance particulière leurs propres traits ; ainsi, Marie, notre très douce Mère, n'a pas de plus grand désir ni de plus grande joie que de voir ceux qu'au pied de la croix de son Fils elle accueillit à sa place comme enfants exprimer dans leurs pensées, leurs paroles et leurs actions, sa physionomie spirituelle avec ses qualités. »

Pour que cette piété soit sincère et efficace elle doit « nous inciter tous, chacun selon notre condition, à tendre à la vertu. Et tout d'abord, il faut qu'elle nous entraîne à une pureté et à une intégrité de mœurs qui nous fassent fuir et éviter jusqu'à la plus légère souillure du péché, puisque nous commémorons le mystère de la Très Sainte Vierge dont la conception fut immaculée et préservée de toute tache originelle. »

De même que, dans tout le cours de son existence, la Vierge ne s'éloigna en rien des préceptes et des exemples de son Fils, ainsi nous demande-t-elle « un retour général vers le Christ, une vie généreusement et efficacement conforme à ses préceptes ».

Grands sont les maux présents. Une propagande ouverte ou sournoise est menée contre la foi chrétienne. Ce n'est point de la sorte qu'on affermit l'autorité des lois, qu'on apaise les discordes, les rivalités de classes, qu'on met un frein aux passions et à la décadence des mœurs. Pour aider le monde présent « il faut faire appel à l'aide d'une force plus qu'humaine qui illumine d'une clarté céleste les esprits eux-mêmes, qui atteigne les âmes elles-mêmes, les renouvelle par la grâce divine et, sous l'influence de celle-ci, les rende meilleures.

» Alors seulement on pourra espérer que refleurisse partout la vie chrétienne ; que s'affirment dans toute leur vigueur les vrais principes, fondements de la société ; que s'établissent entre les classes sociales des liens de sincère estime mutuelle, jointe à la justice et à la charité ; que cessent les haines génératrices de nouvelles misères et propres à pousser parfois les cœurs exacerbés jusqu'à l'effusion du sang ; et qu'enfin, dans l'apaisement des conflits qui opposent les groupes de différent niveau social, les droits sacrés des parties en cause soient équitablement reconnus et puissent, d'un commun accord et dans le respect réciproque, être précisés et fixés pour le plus grand bien de tous. »

La Sainte Vierge nous incite tous à suivre avec une joyeuse ardeur la loi chrétienne, dont la pratique effective peut assurer tous ces biens.

« Ce qu'ayant mûrement considéré, Nous vous invitons tous et chacun, Vénérables Frères, par cette Lettre encyclique, à exhorter, conformément à votre charge, le clergé et le peuple qui vous sont confiés à célébrer une Année mariale que Nous prescrivons pour le monde entier, du mois de décembre prochain jusqu'au même mois de l'année suivante... Nous sommes pleinement confiant que cette célébration mariale pourra donner ces fruits de salut si désirés, que nous attendons tous si vivement. »

Dans ce but le Souverain Pontife demande :

a) que dans chaque diocèse soient données des instructions et des conférences sur l'Immaculée Conception, afin que tous les chrétiens tendent à faire passer dans leur vie quelque chose de la sainteté de leur Mère;

b) que les fidèles se réunissent pour des supplications publiques dans les chapelles ou devant les autels consacrés à Marie, comme il en existe partout dans l'univers catholique;

c) que des pèlerinages s'organisent vers les sanctuaires plus importants de la Sainte Vierge; presque tous les diocèses en possèdent. Le Pape prévoit que la grotte de Lourdes sera spécialement visitée. Il attend du peuple romain « un culte particulier pour sa céleste Mère et patronne », surtout en la basilique de Sainte Marie-Majeure;

d) Nombreuses sont les grâces à demander. Avant tout, une plus parfaite conformité de la conduite de tous aux préceptes du christianisme. Pour la jeunesse, la pureté et la maîtrise d'elle-même; pour l'âge mûr, l'honnêteté et la fermeté chrétienne; pour les époux, la fidélité, la fécondité, la concorde; pour les vieillards, la paix et la confiance; pour toutes les misères humaines, les remèdes appropriés;

e) Le Souverain Pontife fixe ensuite trois intentions pour lesquelles il réclame des prières spéciales :

1° « Que l'Eglise catholique puisse enfin jouir partout de la liberté qui lui est due ». Le Pape proteste à nouveau contre les violations de droits sacrés de l'Eglise. Il s'adresse avec émotion à ceux qui souffrent persécution, les invitant à joindre leurs prières aux siennes et à celles de toute l'Eglise. Il leur demande de continuer à lutter, dans la fermeté de leur foi, non par des armes, mais par des prières et des larmes.

2° « Nous invitons également ceux qui sont séparés de nous par un schisme antique, et que, du reste, Nous aimons d'un cœur paternel, à s'unir à ces prières et supplications collectives, connaissant bien leur profonde vénération pour l'insigne Mère de Jésus-Christ et leur culte pour son Immaculée Conception.

» Que la Bienheureuse Vierge Marie voie aussi tous ceux qui s'honorent du nom de chrétiens et sont unis au moins par les liens de la charité, tourner vers elle leurs yeux, leurs âmes, leurs prières, implorant cette lumière qui éclaire les esprits d'une clarté surnaturelle, et demandant cette unité grâce à laquelle, finalement, il n'y aura plus qu'un seul Pasteur (cfr Ioan., X, 16). »

3° Puisque la paix du monde n'est pas encore réalisée, que la Bienheureuse Vierge, qui nous donna le Prince de la Paix, unisse aujourd'hui les hommes entre eux par les liens de l'amitié, sous son patronage et sa protection.

f) A ces prières communes, il faudra joindre des œuvres de pénitence comme le notait Léon XIII dans son encyclique du 22 septembre 1891 sur le Rosaire. Prière et pénitence « sont étroitement liées entre elles, elles se soutiennent mutuellement et conspirent à détacher l'homme, né pour le ciel, des choses caduques et à l'élever en quelque sorte jusqu'à un céleste commerce avec Dieu ».

E. Bergh, S. J.

LES EXIGENCES MORALES DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE SPÉCIALEMENT EN GÉNÉTIQUE ET EN EUGÉNIQUE

Discours de S.S. Pie XII aux participants du premier symposium international de la génétique médicale, en date du 8 septembre 1953. — (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 596-607).

Après avoir rappelé l'intérêt humain que suscite la science, encore très jeune, « de la transmission héréditaire de caractères déterminés... d'une génération à l'autre selon des règles fixes », le Pape voudrait d'abord mentionner « quelques points empruntés à la littérature du sujet » ; il laissera, dit-il, à la compétence de ses auditeurs d'en apprécier l'exactitude. Il veut ensuite, « à ces données,... rattacher quelques considérations de base, qui puissent servir de norme pour l'appréciation métaphysique et morale de tel ou tel principe théorique de la génétique actuelle et, plus encore, pour leur application dans la réalité de la vie ».

I^re^ Partie. Le Saint-Père énumère, parmi *les faits, les lois et les problèmes de la génétique,* les plus importants, tels que les relèvent les ouvrages de cette science. D'abord l'origine de la vie nouvelle à partir d'une cellule initiale, fusion des noyaux des deux cellules de sexe différent, « sous la direction des *gènes* contenus dans les noyaux et porteurs de l'héritage des ancêtres ».

Ces gènes transmettent le patrimoine héréditaire selon des *lois strictes,* telles celles que l'augustin Gregor *Mendel* a établies. « C'est un groupe de gènes qui se trouvent dans le noyau des cellules sexuelles qui constitue le support matériel des caractères ». La génétique indique les *combinaisons* de ces gènes, les uns « homozygotes », les autres « hétérozygotes ». Dans ce dernier cas, où se rencontrent des gènes porteurs de variétés des mêmes caractères, « il arrive que certains gènes aient pour ainsi dire le dessous, les gènes *« récessifs »,* et sont supplantés par les autres, les *« dominants ».* Cependant ils se conservent intégralement dans l'héritage et sont transmis avec lui, si bien que, aux générations suivantes, en l'absence de gènes dominants, ils peuvent réapparaître dans toute leur ancienne fraîcheur ».

Autres faits notés dans les ouvrages de génétique : « les gènes se montrent quasi inattaquables et d'une *immutabilité* rigide »,... « des aptitudes acquises ou des mutilations ne les modifient pas et ne passent pas à la postérité », fait contesté cependant récemment par « des généticiens russes ». Pourtant les gènes ont une grande capacité d'*adaptation* et de *réaction,* par exemple vis-à-vis de différents climats. Une plante apparemment toute différente pourrait naître des mêmes gènes en raison du climat. Donc le patrimoine génétique ne contient par lui-même aucune forme extérieure, mais seulement une « norme de réaction ». *Modifications,* donc, mais sans changement « dans les éléments constitutifs du patrimoine ». Chaque vivant résultera de la collaboration du patrimoine et du milieu. Cependant on reconnaît des *« mutations »,* des changements de structure de la molécule-gène, sous l'influence de divers agents naturels ou même artificiels, d'où apparaîtront dans les organismes en croissance des caractères différents. « Au moyen des mutations, la nature et l'homme peuvent produire des « élites ». L'être adapté et armé pour la vie s'affirme devant les autres moins bien équipés. Souvent il arrivera que ces derniers dégénèrent, périssent et disparaissent ». C'est la *sélection.*

Partant de ces faits, « certains généticiens associent la théorie de l'hérédité et celles de l'évolution et de la descendance » : on pourrait en effet en déduire « la connexion de tous les vivants ». Ce n'est cependant là encore qu'une hypothèse. « On fait même remarquer que si la plupart des chercheurs présentent la doctrine de la descendance (commune à tous les vivants) comme un « fait », ceci constitue un jugement hâtif. On pourrait très bien formuler aussi d'autres hypothèses ».

« On dit en outre que des savants réputés le font sans pour cela contester que la vie ait évolué et que certaines découvertes puissent être interprétées comme des préformations du corps humain. Mais, continue-t-on, ces chercheurs ont souligné de la manière la plus nette qu'à leur avis on ne sait absolument pas encore ce que signifient réellement et exactement les expressions « évolution », « descendance », « passage » ; que, par ailleurs on ne connaît aucun processus naturel par lequel un être en produit un autre de nature différente ; que le procédé par lequel une espèce en engendre une autre reste parfaitement impénétrable, malgré les nombreux stades intermédiaires ; qu'on n'a pas encore réussi expérimentalement à faire sortir une espèce d'une autre espèce ; et finalement que nous ne saurions absolument pas à quel endroit de l'évolution l'hominidé a passé tout à coup le seuil de l'humanité. »

Le Saint-Père fait aussi allusion à deux découvertes récentes, où l'on signale qu'une datation encore incertaine pourrait aboutir à donner, de l'évolution de l'humanité, une image toute différente de celle qu'on s'en fait aujourd'hui. A la suite de ces incertitudes, « on croit devoir dire que les recherches sur l'origine de l'homme sont encore à leurs débuts ; la représentation que l'on s'en fait actuellement ne pourrait pas être considérée comme définitive ».

Enfin la génétique a aussi « une haute valeur pratique », pour « l'utilisation meilleure au profit de l'homme du règne végétal et animal » et aussi pour l'homme. « La cellule initiale... est pleine de dynamisme téléologique gouverné par les gènes et ces gènes sont le fondement de tant de bonheur ou de malheur, de ressources vitales ou de langueur, de force ou de démission »... De là les applications nombreuses que l'on espère tirer de cette branche de la biologie : « garder ce qui est bon... le perfectionner... prévenir la détérioration des facteurs héréditaires... pallier aux déficiences... prendre garde que les facteurs héréditaires de moindre valeur s'abîment encore plus par la fusion avec ceux d'un partenaire homozygote. Par contre... veiller à ce que les caractères positifs de pleine valeur s'unissent avec un patrimoine héréditaire semblable ».

« Voilà, conclut le Pape, ce que Nous voulions emprunter à votre branche sans vouloir exprimer Notre opinion. L'appréciation des questions purement scientifiques est laissée à la compétence de votre science. Notre exposé avait pour but de fixer une base commune, sur laquelle Nous pourrions développer les considérations de principe que Nous voudrions ajouter maintenant ».

2ᵉᵉ Partie. « Les exigences fondamentales de la connaissance scientifique sont la *vérité* et la *véracité* ».

1. Le Saint-Père va définir et défendre les droits de l'une et de l'autre.

« La *vérité* doit s'entendre comme l'accord du jugement de l'homme avec la réalité de l'être et de l'action des choses elles-mêmes, par opposition avec les représentations et les idées que l'esprit y introduit ». Il faudra donc réprouver une pensée dite « dynamique qui imprime sa forme à l'objet » (au sens purement subjectiviste), ...sans cependant « nier pour cela ce qui dans (cette) conception, ...erronée dans son ensemble, est en partie justifiable ».

Le Saint-Père rappelle l'encyclique « Humani Generis » et « la nécessité de garder intactes les grandes lois ontologiques, parce que, sans elles, il devient impossible de comprendre la réalité : ... les principes de contradiction, de raison suffisante, de causalité, de finalité ». C'est d'ailleurs la position de ses auditeurs « d'admettre qu'il y a des faits objectifs et que la science a la possibilité et l'intention de comprendre ces faits, non d'élaborer des phantasmes purement subjectifs ».

Si la vérité « impose le respect des faits et de l'ensemble des faits », elle demande aussi la prudence dans l'interprétation et cette « modestie si appréciée chez le savant et qu'inspire la conscience des limites du savoir humain ».

2. « Quand on possède cette disposition d'âme, au respect de la vérité s'unit tout naturellement la *véracité*, c'est-à-dire l'accord entre les convictions personnelles et les positions scientifiques exprimées par la parole et l'écrit ».

3. Autre observation relative à la connaissance scientifique : « il est rare qu'une seule science s'occupe d'un objet déterminé. Elles sont souvent plusieurs, qui le traitent chacune sous un aspect différent. Si leur enquête est correcte, la contradiction entre leurs résultats est impossible, car cela supposerait une contradiction dans la réalité ontologique. Or la réalité ne peut se contredire.

» Si malgré tout il surgit des contradictions, elles ne peuvent résulter que d'une observation fautive ou de l'interprétation erronée d'une observation exacte, ou encore du fait que le chercheur, dépassant les limites de sa spécialité, s'est avancé sur un terrain qu'il ne connaît pas. Nous pensons que cette indication aussi s'impose avec évidence à toutes les sciences. » Il s'ensuit que la génétique, expliquant les caractères déterminés d'un homme, n'est pas pour cela en état d'expliquer *toute* la vie de cet homme, et spécialement « l'existence et l'origine du principe spirituel,... l'âme humaine, essentiellement indépendante de la matière », ni par conséquent... « l'unité de la nature de l'homme, sa connaissance intellectuelle et sa libre détermination... La psychologie et la métaphysique ou ontologie doivent intervenir ici, non pour s'opposer à la génétique, mais en accord avec elle, en reprenant, mais aussi en complétant substantiellement ses données. Par contre, la philosophie ne peut pas non plus négliger la génétique, lorsque dans l'analyse des activités psychiques, elle entend rester en contact avec la réalité. On ne peut vouloir déduire tout le psychisme, pour autant qu'il est conditionné par le corps, de l'« anima rationalis » comme « forma corporis » et affirmer que la « materia prima » amorphe reçoit toutes ses déterminations de l'âme spirituelle créée immédiatement par Dieu et rien des gènes contenus dans le noyau cellulaire ».

4. « La multiplicité et la diversité des sources de connaissance appellent encore l'attention sur un fait d'une importance décisive, la distinction entre le savoir acquis par l'étude personnelle et celui que l'on doit au labeur d'autrui, donc à son témoignage. Quand on est sûr que ce témoignage est digne de foi, il constitue une source normale de connaissance, dont ni la vie pratique ni la science ne peuvent se passer »... « Nous ne pouvons Nous empêcher d'appliquer au témoignage de Dieu, ce que Nous venons de dire du témoignage humain. La Révélation, et donc le témoignage formel et explicite du Créateur, touche aussi certains domaines des sciences naturelles et certaines thèses de votre spécialité, comme la théorie de la descendance. Or, le Créateur satisfait au suprême degré l'exigence de vérité et de véracité. Jugez donc vous-mêmes s'il est conforme à l'objectivité scientifique de décliner ce témoignage, alors que sa réalité et son contenu offrent toutes les garanties. » Le Saint-Père applique cela à la question de *l'origine de l'organisme physique de l'homme.* Il rappelle que « la théologie, science qui a pour objet la Révélation lui a accordé aussi une attention très vive », et qu'il en a parlé « par deux fois, en 1941 déjà dans une allocution à Notre Académie des Sciences (30 nov., *A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 506) et en 1950 dans l'encyclique tantôt citée » (*A.A.S.*, XLII, 1950, p. 575 s.). Il a invité à pousser les recherches, puisque « jusqu'à présent rien de définitif n'a été obtenu » et exhorté « à traiter ces questions avec la prudence et la maturité de jugement qu'exige leur grande importance ».

5. « Si vous réfléchissez à ce que Nous avons dit de la recherche et de la connaissance scientifique, il devrait être entendu que ni du côté de la raison, ni du côté de la pensée orientée dans le sens chrétien, on ne met des barrières à la recherche, à la connaissance, à l'affirmation de la vérité. Il y a des barrières, mais elles ne servent pas à emprisonner la vérité. Elles ont pour but d'empêcher que des hypothèses non prouvées soient prises pour des faits établis, que l'on oublie la nécessité de compléter une source de connaissance par une autre et qu'on interprète erronément l'échelle des valeurs et le degré de certitude d'une source de connaissance. C'est pour éviter ces causes d'erreur qu'il y a des barrières; mais il n'y en a pas pour la vérité. »

6. (*Les applications de la génétique*). Elles portent « sur deux terrains, celui de la physiologie génétique et celui de la pathologie génétique ».

« C'est un fait d'expérience que les dispositions naturelles, bonnes ou défectueuses, influencent très fortement l'éducation de l'homme et sa conduite future. Sans doute le corps avec ses aptitudes et ses organes n'est que l'instrument, tandis que l'âme est l'artiste qui joue de cet instrument; sans doute l'habileté de l'artiste peut compenser maint défaut de l'instrument; mais on joue mieux et plus facilement sur un instrument parfait; et lorsque sa qualité descend en dessous d'une limite déterminée, il devient absolument impossible de l'utiliser — sans tenir compte du fait que, en dehors de toute comparaison, le corps et l'âme, la matière et l'esprit constituent dans l'homme une unité substantielle.

» Mais cependant, pour en rester à cette comparaison, la génétique enseigne à mieux comprendre l'instrument dans sa structure et ses variations et à le mettre en état de mieux jouer. En observant la lignée d'un homme, on peut, à condition de rester dans certaines limites, établir le diagnostic des dispositions qu'il a reçues dans son patrimoine et le pronostic des caractères hérités qui se manifesteront en bien et, ce qui est encore plus important, de ceux aussi qui trahissent une tare héréditaire. »

De plus la génétique pratique peut agir. « La vie quotidienne déjà montre les effets extrêmement nuisibles de certaines façons d'agir des parents dans la transmission naturelle de la vie. De tels procédés avec les intoxications et les infections qu'ils provoquent sont à prohiber autant que possible et la génétique cherche et indique les moyens d'atteindre ce but. Ses conclusions portent en particulier sur les combinaisons de patrimoines de diverses lignées : elle signale celles qu'il faut favoriser, celles que l'on peut tolérer et celles que l'on doit déconseiller au point de vue de la génétique et de l'eugénique. »

(*Jugement sur les interventions de la génétique pratique*). « La tendance fondamentale de la génétique et de l'eugénique est d'influencer la transmission des facteurs héréditaires pour promouvoir ce qui est bon et éliminer ce qui est nocif; cette tendance fondamentale est irréprochable au point de vue moral. Mais certaines méthodes pour atteindre le but donné et certaines mesures de protection sont moralement contestables, de même par ailleurs qu'une estime déplacée pour les fins de la génétique et de l'eugénique. Permettez-Nous de citer les déclarations d'un des plus importants généticiens actuels : dans une lettre qu'il vient de Nous adresser, il regrette que, malgré ses progrès énormes, la génétique « au point de vue technique et analytique se soit empêtrée dans de multiples erreurs doctrinales, telles que le racisme, le mutationnisme appliqué à la phylogenèse pour expliquer en termes modernes l'évolutionnisme darwinien, le contrôle des naissances de tous les tarés ou présumés tels par des moyens préventifs ou des pratiques abortives, l'obligation du certificat prénuptial, etc. ».

» En fait, il est certaines mesures de défense génétiques et eugéniques que le bon sens moral, et la morale chrétienne surtout, doivent rejeter en principe comme en pratique.

» Au nombre des mesures qui lèsent la moralité, on compte le « racisme » déjà cité, la *stérilisation eugénique*. Notre prédécesseur Pie XI et Nous-même avons été menés à déclarer contraire à la loi naturelle non seulement la stérilisation eugénique, mais toute stérilisation directe d'un innocent, définitive ou temporaire, de l'homme ou de la femme. Notre opposition à la stérilisation était et reste ferme, car, malgré la fin du « racisme », on n'a cessé de désirer et de chercher à supprimer par la stérilisation une descendance chargée de maladies héréditaires.

» Un autre chemin conduit au même but : l'*interdiction du mariage* ou son impossibilité physique par l'internement de ceux dont l'hérédité est tarée sont également à rejeter. L'objectif poursuivi est bon en soi, mais le moyen de l'obtenir lèse le droit personnel à contracter et à user du mariage. Quand le porteur d'une tare héréditaire n'est pas apte à se conduire humainement, ni par conséquent à contracter mariage, ou lorsque plus tard il est devenu incapable de revendiquer par un acte libre le droit acquis par un mariage valide, on peut l'empêcher d'une

manière licite de procréer une nouvelle vie. Hors de ces cas, l'interdiction du mariage et des rapports matrimoniaux pour des motifs biologiques, génétiques et eugéniques est une injustice, quel que soit celui qui porte cette interdiction, un particulier ou les pouvoirs publics.

» Certainement, on a raison, et dans la plupart des cas le devoir, de faire remarquer à ceux qui sont certainement porteurs d'une hérédité très chargée, quel fardeau ils sont sur le point de s'imposer à eux-mêmes, au conjoint et à leur descendance; ce fardeau deviendra peut-être intolérable. Mais déconseiller n'est pas interdire. Il peut y avoir d'autres motifs, surtout moraux et d'ordre personnel, qui l'emportent tellement qu'ils autorisent à contracter et à user du mariage même dans les circonstances indiquées.

» Pour justifier la stérilisation eugénique directe ou l'alternative de l'internement, on prétend que le droit au mariage et aux actes qu'il implique n'est pas atteint par la stérilisation, même prénuptiale, totale et certainement définitive. Cet essai de justification est condamné à l'échec. Si, pour un esprit sensé, le fait en question est douteux, l'inaptitude au mariage est elle aussi douteuse et c'est le moment d'appliquer le principe que le droit de se marier persiste aussi longtemps que le contraire n'est pas prouvé avec certitude. Aussi dans ce cas, le mariage doit être permis; mais la question de sa validité objective reste ouverte. Si par contre il ne subsiste aucun doute sur le fait susdit de la stérilisation, il est prématuré d'affirmer que le droit au mariage n'est malgré cela pas mis en question et, en tout cas, cette assertion permet les doutes les plus fondés.

» Il reste à parler des autres tentatives aberrantes pour éviter les tares héréditaires et que le texte cité appelle « moyens préventifs et pratiques abortives ». Elles n'entrent même pas en question pour l'indication eugénique, parce qu'elles sont en soi à rejeter. »

« Les buts pratiques que poursuit la génétique sont nobles, dignes d'être reconnus et encouragés. Puisse-t-elle seulement dans l'appréciation des moyens destinés à réaliser ces buts rester toujours consciente de la différence fondamentale entre le monde végétal et animal, d'une part, et l'homme d'autre part. Là, les moyens d'améliorer les espèces et les races sont à son entière disposition. Ici par contre, dans le monde de l'homme, elle a toujours devant elle des êtres personnels, aux droits intangibles, des individus qui de leur côté sont tenus par des normes morales inflexibles, quand ils exercent leur aptitude à susciter une nouvelle vie. Ainsi, le Créateur lui-même a établi dans le domaine moral des barrières, qu'il n'appartient à aucun pouvoir humain de lever. »

Conclusion. « Puisse votre science trouver dans la moralité publique et l'ordre social un appui ferme quand il s'agit pour la vie matrimoniale des hommes sains et normaux, et pour la vie matrimoniale en général, de pouvoir se développer facilement et librement d'après les lois que le Créateur lui-même a écrites dans le cœur de l'homme et qu'Il a confirmées par sa Révélation. Peut-être trouverez-vous ici le secours le plus précieux pour vos efforts, auxquels Nous souhaitons et sur lesquels Nous appelons les plus abondantes bénédictions de Dieu. »

R. C.

Bibliographie

MILIEU BIBLIQUE

Philologie, Histoire, Archéologie

G. Beer. — *Hebräische Grammatik.* I. *Schrift-, Laut- und Formenlehre,* 2e édit. par R. Meyer. Coll. Sammlung Göschen, 763/763a, Berlin, W. de Gruyter, 1952, 15 × 10 cm., 157 p. Prix : 2,40 marks.

La collection « Sammlung Göschen » qu'édite la Maison Walter de Gruyter de Berlin, est universellement connue et appréciée. On y trouve représentées toutes les sciences de l'esprit : philosophie, psychologie, science des religions, musique et beaux-arts, histoire, linguistique et littérature, géographie, sciences sociales, etc. La grammaire hébraïque de Beer-Meyer est bien à sa place dans cette collection : sous un petit format, c'est une œuvre de grande valeur. Elle est fondamentalement l'œuvre d'un hébraïsant de talent, le Dr Georges Beer, bien connu par divers travaux dans le domaine de l'Ancien Testament, en particulier par son commentaire de la Mischna. Et cette seconde édition a été complètement retravaillée et mise au courant des découvertes les plus récentes, telles que les textes de Ras-Shamra et les manuscrits de la grotte de Qumrân, par le Dr Rudolf Meyer, professeur à l'Université d'Iéna. On sait que les recherches du Dr Meyer s'étendent aussi bien au domaine de la littérature rabbinique qu'à celui de l'Ancien Testament (cfr sa contribution au « Festschrift für Alfred Bertholet », « Märchenmotiv in der rabbinischen Literatur », p. 365-378). Concernant les manuscrits de Qumrân, il a publié une étude intitulée : « Zur Sprache von 'Aïn Feschcha » dans le *Theologische Literaturzeitung,* 1950, col. 721-726. Le petit volume qui vient de paraître ne donne encore que la première partie de la « Grammaire hébraïque » : on y trouve, après une introduction d'une vingtaine de pages, un exposé en trois sections : la première traite la « Schriftlehre » (tout ce qui concerne l'écriture) ; la suivante donne la « Lautlehre » (la phonétique) et la troisième, la « Formenlehre » (les formes des pronoms, des noms et des noms de nombres). L'étude des formes verbales est reportée à la deuxième partie, laquelle comprendra aussi la syntaxe. Dans l'introduction, on trouve, sous une forme dense et concise, des renseignements précis et de valeur sur le sens du mot « hébreu » comme désignation linguistique, sur les langues sémitiques en général, sur le sémitique commun sous-jacent aux diverses langues de la famille, sur le cananéen et ses dialectes : ugaritique (Ras Shamra) ; sud-cananéen (gloses des lettres d'Amarna) ; phénicien-punique ; moabitique (stèle de Mésha) ; enfin l'hébreu. L'introduction se termine par une brève histoire de la langue hébraïque depuis ses débuts jusqu'à l'épisode inattendu de sa résurrection dans l'actuel état d'Israël. La première section (« Schriftlehre ») donne d'abord une rapide histoire de l'écriture hébraïque : relation *probable* avec le système égyptien des hiéroglyphes par l'intermédiaire de la très ancienne « Byblos-Gebal », mais il y a eu d'autres essais d'écriture alphabétique : p. ex., celui de Ras-Shamra-Ugarit qui se rattache à l'écriture cunéiforme, mais avec le même effort de simplification que dans le cas des hiéroglyphes. Concernant l'ordre usuel des 22 signes de l'alphabet hébreu, l'auteur fait remarquer qu'il est déjà attesté par l'alphabet ugaritique au XIVe siècle avant notre ère (d'après O. Eissfeldt, *Forschungen und Fortschritte,* 26 (1950), 217-220). Sur la manière de représenter les voyelles, l'auteur ne néglige ni les renseignements fournis par Ugarit et l'inscription de Siloé, ni les particularités des manuscrits de Qumrân, ni les différents systèmes massorétiques : les supralinéaires et l'infralinéaire (système de Tibériade adopté dans la Bible). Le

même souci d'utiliser l'apport des découvertes récentes se remarque dans la partie consacrée à la phonétique (« Lautlehre ») : en une trentaine de pages, l'auteur a réussi à présenter sous une forme rigoureusement scientifique les divers phénomènes d'apophonies, d'assimilations, de dissimilations, etc. Dans la troisième section, signalons le chapitre consacré au caractère flexionnel du cananéen ancien et aux vestiges qui en restent dans l'hébreu (p. 117-121) ; puis encore le paragraphe intéressant sur le calendrier (p. 155-157).

G. Lambert, S. J.

A. Vaillant. — *Le livre des secrets d'Hénoch.* Texte slave et traduction française. Coll. Textes publiés par l'Institut d'Etudes slaves, IV. Paris, Institut d'Etudes slaves, 1952, 25 × 17 cm., XXVI-128 p.

Le personnage d'Hénoch a occupé une place considérable dans l'imagination juive et chrétienne. Quand la Genèse déclare : « Hénoch marcha avec Dieu et on ne le vit plus, car Dieu l'avait pris » (*Gen.*, V, 24), ce n'est probablement là qu'un élément de conclusion dans une tradition populaire bien plus riche de détails. On a signalé la relation probable entre « Hénoch, le septième depuis Adam » (Epître de Jude, 14) et le septième roi antédiluvien Enmeduranki (cfr *Reallexikon der Assyriologie*, II Band, p. 394-395). Le texte hébreu de l'Ecclésiastique, XLIV, 16, parle d'Hénoch comme d'un prodige de savoir pour toutes les générations, ce qui répond à la conception babylonienne d'Enmeduranki. Ce nom sumérien signifierait selon M. G. Contenau (*Le déluge babylonien*, 1952, p. 49) : « le seigneur des décrets du ciel et de la terre ». Ce roi passait pour avoir inventé les méthodes mantiques, les diverses façons d'interroger l'avenir.

La littérature apocryphe a vu dans Hénoch le dépositaire de nombreux secrets célestes. Le livre des Jubilés lui attribue un savoir merveilleux, voit en lui l'inventeur de l'écriture, l'organisateur du calendrier, celui qui a reçu en vision la connaissance de toutes choses et que Dieu finalement a enlevé pour le conduire dans le jardin d'Eden (*Jubilés*, IV, 17-25). Ce passage du livre des Jubilés implique de la part de son auteur la connaissance d'autres écrits concernant le personnage. Deux au moins sont arrivés jusqu'à nous. On les appelle Hénoch I et Hénoch II. L'un nous est parvenu dans une version éthiopienne, l'autre, dans une version slave. On les connaît encore comme « le livre d'Hénoch » et « le livre des secrets d'Hénoch ».

Si l'Hénoch éthiopien est connu depuis la première édition de son texte par R. Laurence en 1838, d'après un manuscrit rapporté d'Abyssinie par l'Anglais J. Bruce en 1773, l'Hénoch slave n'a été publié pour la première fois qu'en 1880 par Popov, puis par Novakovic en 1884. Mais ce furent les premières traductions faites sur ces deux éditions qui firent vraiment connaître l'œuvre. Il en parut deux en 1896 : l'une en anglais par Morfill, l'autre en allemand par Bonwetsch.

Il est fâcheux que le manuscrit publié par Popov (manuscrit de la collection Chludov, écrit à Poltava en 1679, en rédaction ruthène) se soit trouvé être une mauvaise copie tardive, remaniée et fantaisiste, avec des additions sans intérêt ou même saugrenues, bref, le plus retouché et le moins utilisable des manuscrits du Livre des secrets d'Hénoch. Quant à celui qu'a édité Novakovic, c'est le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Belgrade n° 151, des XVI^e^-XVII^e^ siècles, de rédaction serbe, mais copié sur un original russe. Il donne un texte visiblement abrégé et mutilé par des lacunes.

Les recherches faites par Matvej Sokolov, de 1882 jusqu'à sa mort en 1906, l'ont amené à découvrir les meilleurs manuscrits et à retrouver les traces du texte dans des compilations variées. L'étude de ces matériaux a permis d'établir qu'il existait au moins deux versions de l'Hénoch slave : une courte et une longue. Où chercher le texte original? G. N. Bonwetsch exprima l'avis que le texte court était une réduction intentionnelle du texte long (*Die Bücher der Geheimnisse Henochs.* Das sogenannte slavische Henochbuch, dans *Texte und Untersuchungen*, 1922, Bd. 44, 2). Cet avis fut partagé par R. H. Charles et Em. Schürer. Par contre, dans le « Journal of the American Oriental Society », 1921, pp. 307-312, Nathaniel Schmidt avait affirmé que la version courte était la seule ancienne.

L'auteur de la nouvelle édition du « Livre des secrets d'Hénoch », que nous présentons ici aux lecteurs de la *N.R.Th.*, déclare que pour lui la conclusion de Nath. Schmidt est évidente. Dès son premier contact avec le texte slave et avant de connaître l'article du *J.A.O.S.*, le distingué professeur au Collège de France avait eu la même conviction. Une étude approfondie lui a permis de constater à quel point on s'était mépris sur la valeur de la version longue et combien ses amplifications étaient tardives. Et voilà qui explique l'embarras bien des fois éprouvé par R. H. Charles, dans ses « Apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament », II, p. 425-469, pour interpréter cette version comme un texte de la littérature chrétienne primitive.

Voici donc l'histoire de l'Hénoch slave, telle qu'elle ressort des remarquables études de M. A. Vaillant. Pour autant qu'on peut se flatter de retrouver l'original grec à travers la version slave du X^e^ siècle, ce livre présentait un ensemble cohérent : un Hénoch judéo-chrétien, continuation et contre-partie chrétienne de l'Hénoch juif antérieur (l'Hénoch éthiopien). Les rapports entre Hénoch I et Hénoch II sont étroits, tellement que M. Vaillant n'hésite pas à écrire que notre apocryphe est soudé à l'Hénoch juif et qu'il en constitue un livre nouveau. A côté des différents livres que les auteurs reconnaissent dans l'Hénoch juif : « Livre sur les Veilleurs », « Livre du changement des luminaires du ciel », « Livre des paraboles », « Livre des songes », « Livre de l'exhortation et de la malédiction », notre apocryphe prend rang comme « Livre des secrets ».

Cependant, si le « Livre des secrets » prolonge l'Hénoch juif, c'est en s'opposant à lui, car ce nouvel Hénoch est chrétien, bien que les éléments chrétiens soient exprimés en termes de l'Ancien Testament. De plus, le Judéo-Chrétien qui est l'auteur de cet apocryphe trahit une culture grecque et compose suivant les exigences de la logique grecque : « Autant l'Hénoch juif est mal construit, confus et fumeux, écrit M. Vaillant, autant l'Hénoch chrétien est raisonnable, ordonné et clair » (p. XIII). Selon le savant éditeur, si l'Hénoch chrétien a été cité par Origène à côté du Pasteur d'Hermas, c'est qu'ils sont deux bons témoins de l'assainissement du genre apocalyptique chez les Judéo-Chrétiens de culture grecque.

L'apocryphe grec fut traduit au X^e^ siècle plutôt qu'au XI^e^, en vieux slave occidental, de Macédoine, sinon de Pannonie. Cette traduction anonyme n'est attestée qu'à partir du XIV^e^ siècle, avec les extraits du « Merilo Pravednoe » (la Balance juste). C'est là qu'on trouve le texte le moins altéré.

Vient ensuite le travail d'un premier réviseur. « C'est un amplificateur enragé, qui croit nécessaire de déverser dans un texte toute son érudition » (p. XV). Sa langue est plus récente que le vieux slave. Cette révision a eu lieu entre la seconde moitié du XIII^e^ siècle, date d'un ouvrage auquel le réviseur fait des emprunts, et le XVI^e^ siècle, date du manuscrit qui conserve cette révision dans son état primitif. M. Vaillant verrait dans cet amplificateur un lettré appartenant à l'école bulgaro-serbe de la fin du XV^e^ siècle.

Il faut encore noter le travail d'un second réviseur, beaucoup moins important : sans doute, un lettré de Moldavie, qui, trouvant un manuscrit de la première révision en un slavon médiocre, a voulu le récrire en un slavon plus correct.

Pour son travail d'édition, l'auteur a choisi comme manuscrit de base celui qui est le moins mauvais représentant de la version courte. Il s'y est tenu, là où le texte n'est pas grossièrement altéré. Il a séparé du texte primitif les amplifications de la première révision. Le texte original et sa traduction occupent les pages 1 à 85. Les additions (texte et version) se lisent de la page 86 à la page 119. Les notes au bas des pages fournissent l'essentiel pour l'intelligence du texte : indication des emprunts à l'Ecriture Sainte et confrontation avec Hénoch I.

Il ne sera plus possible désormais d'étudier le Livre des Secrets d'Hénoch, sans avoir sous les yeux l'édition remarquable à tous égards de M. le Professeur Vaillant. Elle renouvelle le problème de l'Hénoch slave. G. Lambert, S. J.

H. Bardtke. — *Die Handschriftenfunde am Toten Meer.* Mit einer kurzen Einführung in die Text- und Kanongeschichte des Alten

Testaments. Berlin, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1952, 24 × 16 cm., x-176 p.

Chargé du cours d'Ancien Testament à l'Université de Leipzig, M. Hans Bardtke sait aussi mettre sa science au service de tous. Ce livre est pour une bonne part le fruit de conférences faites devant diverses communautés sur les manuscrits de Qumrân. L'auteur est pleinement conscient qu'il est prématuré de proposer une étude d'ensemble sur cette découverte. Les manuscrits publiés offrent de multiples problèmes qui attendent une solution. Ceux qui ne sont pas encore édités, les nombreux fragments postérieurement découverts et les fouilles en cours au Khirbet Qumrân ne manqueront pas d'avoir leur répercussion sur l'interprétation qu'il conviendra de donner à l'ensemble des trouvailles faites à Qumrân et dans les grottes voisines depuis 1947. Aussi bien est-ce un travail de vulgarisation qu'a voulu écrire l'auteur à l'intention des laïcs allemands qui lisent assidûment la Bible et s'intéressent à tout ce qui touche à l'Ecriture.

Pour permettre à ses auditeurs de saisir toute l'importance de la découverte, M. Bardtke leur a exposé d'abord les problèmes qui concernent non seulement la tradition manuscrite du Nouveau Testament, mais surtout l'origine du Canon de l'Ancien Testament, les plus anciens manuscrits de la Bible, le travail des Massorètes, la version des Septante, le Pentateuque samaritain, les Targumim et autres versions. Il est intéressant, en lisant ces explications, de constater l'ingéniosité que déploie le conférencier pour mettre ces questions à la portée d'auditeurs non spécialisés.

M. Bardtke retrace ensuite l'histoire de la découverte de 1947 et passe en revue les différents critères mis en œuvre pour dater le dépôt et les objets déposés. Selon lui, le Docteur Heisenberg, professeur honoraire de physique théorique à Goettingue, serait le premier qui aurait proposé une méthode de datation faisant appel à la radioactivité, alors qu'en 1950, dans la « fourth lecture » donnée par M. G. R. Driver, professeur à Oxford, à la Société des « Friends of Dr. William's Library » cette initiative était attribuée au Docteur Adrien Bauchau (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 515-517). Voilà un petit point d'histoire à préciser.

A la question : « La trouvaille pourrait-elle être une duperie? », le professeur de Leipzig répond négativement, non sans avoir pris le plaisir de raconter quelques belles histoires de faux archéologiques, en particulier celle de Schapira. La précision documentée avec laquelle cette aventure est narrée, illustre bien cette « Gründlichkeit » qu'apporte la science allemande à traiter à fond toute question entamée, même dans un livre de vulgarisation.

Toujours avec le même souci d'exactitude, l'auteur présente le grand rouleau d'Isaïe, publié par les « American Schools of Oriental Research » et les fragments d'Isaïe que possédait M. Sukenik. On sait que ce dernier est mort à Jérusalem, le 28 février dernier, sans avoir publié complètement aucun des manuscrits entrés en sa possession. Parlant du rouleau d'Habacuc, M. Bardtke donne toute son attention au texte même du prophète. Il termine ce chapitre consacré aux textes bibliques de Qumrân en rendant grâces à la Divine Providence qui a ménagé à notre époque la découverte de ces manuscrits, pour que les hommes y trouvent une nouvelle preuve de la fidélité avec laquelle la Parole inspirée est arrivée jusqu'à nous.

La dernière partie du livre est consacrée aux textes non bibliques découverts dans la grotte. L'auteur donne une traduction complète avec commentaire du « Manuel de discipline » et du « Commentaire d'Habacuc ». Il dit ce qu'on sait jusqu'à présent du rouleau de la « Guerre des fils de lumière contre les fils des ténèbres » : ce manuscrit attend toujours sa publication. Il faut en dire autant de la collection des « Hymnes » : M. Bardtke donne la traduction des cinq pièces éditées par Sukenik.

Tandis qu'il corrigeait les épreuves de son livre, l'auteur a eu connaissance des conclusions auxquelles était arrivé M. Rowley, dans les conférences données à Louvain (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 422). M. Bardtke annonce, brièvement et en dernière minute, son intention de proposer, sur certains points, des dates plus anciennes encore que celles du professeur de Manchester.

A notre connaissance, le livre de M. Bardtke est, dans son genre, le plus complet, le plus précis et le plus intéressant qu'on ait publié sur les manuscrits de Qumrân. G. Lambert, S. J.

A. Alt. — *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* Band I. Munich, Beck, 1953, 24 × 16 cm., xii-358 p. Prix : 26 marks.

Depuis trente ans professeur d'Ancien Testament à l'Université de Leipzig, M. Albrecht Alt a eu l'occasion d'étendre ses recherches à l'histoire entière de la Palestine et des peuples voisins depuis les lointains débuts de cette histoire jusqu'à la fin de la période antique. Ses nombreux voyages d'études en Orient lui ont permis de contrôler sur le terrain les résultats de ses travaux en chambre. Les études publiées par le distingué professeur de Leipzig se trouvent dispersées dans de multiples revues et collections où elles sont pour beaucoup d'un accès difficile. Pour répondre aux vœux exprimés par des amis, M. A. Alt s'est décidé à réunir en deux volumes un choix de ces études. Le présent volume contient surtout des travaux se rapportant à la période du second millénaire avant notre ère. Le suivant sera un recueil d'articles consacrés à l'histoire du premier millénaire.

« Der Gott der Väter » est une importante étude de 67 pages qui a paru en 1929, dans les « Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament ». Elle est bien connue de tous les historiens de la religion d'Israël. Elle est reproduite ici avec une annexe épigraphique mise au courant des découvertes récentes.

« Le pèlerinage de Sichem à Béthel » (*Gen.*, XXV, 1-7) est une contribution d'une dizaine de pages aux « Abhandlungen der Herder-Gesellschaft », où elles ont paru en 1938 « in piam memoriam Alex. von Bulmerincq ».

Dans le « Reformationsprogramm » de l'Université de Leipzig, en 1925, M. Albrecht Alt avait donné un spécimen d'étude d'« histoire territoriale » : « Die Landnahme der Israeliten in Palästina ». Cette intéressante question de « la prise de possession du sol palestinien par les Israélites » avait en son temps retenu l'attention de la *Revue Biblique* (1926, p. 471). A sa bibliographie ancienne, l'auteur a ajouté ici les noms de Schmidtke (1933) (cfr *N.R.Th.*, 1934, p. 304), Rowley (1950) et Noth (1950).

M. Alt est revenu très longuement à ce thème de prédilection, en 1939, dans le « Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts », avec une étude de 55 pages intitulée : « Considérations sur la prise de possession du sol palestinien par les Israélites ». Cet article avait ici sa place indiquée. Les conceptions exposées par le professeur de Leipzig ont fait l'objet d'une longue discussion par le R. P. J. Simons, S. J., dans une étude parue dans « Bijdragen van de philos. en theol. Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten », 1941, p. 201-223, sous le titre : « 'Landnahme' en 'Landesausbau' in de Israëlietische Traditie ».

Les 17 pages sur « Josué » avaient d'abord paru en 1936, comme « Beiheft 66 » du « Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ». Elles ont été recensées par la *Revue Biblique*, 1937, p. 278.

Les dix pages sur « le système des frontières des tribus dans le livre de Josué » sont une contribution au « Sellin-Festschrift » de 1927.

Le thème d'histoire territoriale : « la prise de possession du sol » a été appliqué par M. Alt aux Emim et aux Moabites (cfr *Gen.*, XIV, 5 — *Deut.*, II, 10) dans un article de 13 pages intitulé « Emiter und Moabiter » et qui a paru d'abord en 1940, dans le « Palästinajahrbuch ».

Autre question du même ordre : comment les Philistins prirent possession du sol palestinien et firent probablement disparaître à Ascalon et à Gaza les temples égyptiens qui s'y trouvaient. Cette étude de 20 pages parue en 1944 dans la « Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins » est ici reproduite sous le titre : « Temples égyptiens en Palestine et prise de possession du sol par les Philistins ».

Le vocabulaire égyptien d'Amenope, publié en 1947 par Alan H. Gardiner sous le titre « Ancient egyptian Onomastica », contient certaines désignations géographiques concernant la Syrie et la Palestine. On estime que ce vocabulaire a été composé vers 1100 avant notre ère (voir le Manuel de littérature égyptienne, dans B. Spuler, *Handbuch der Orientalistik*, Band I, 2, 1952, p. 188-189). Dans un article de 14 pages publié en 1950 dans « Schweizerische Theolo-

gische Umschau », M. Alt a cherché dans ces indications géographiques quelque lumière pour reconstruire l'histoire de la Palestine à un moment décisif. L'article est ici repris sous le titre : « Syrie et Palestine dans l'Onomasticon d'Amenope ».

Les fouilles commencées en 1921 sur le site de l'ancienne Beth-Shean (cfr Barrois, *Manuel d'archéologie biblique,* I, 1939, p. 58-60) avaient amené le Professeur Alt à écrire, dès 1926, un article de 10 pages retraçant l'histoire de la ville entre les années 1500 et 1000 avant notre ère. Ce sont ces pages que l'on retrouve ici sous le titre : « Zur Geschichte von Beth-Sean 1500-1000 v. Chr. ».

Un autre site de Palestine redevenu célèbre par les recherches archéologiques qu'on y a faites à plusieurs reprises depuis 1903 est celui de Tell el-Mutesellim (l'ancienne Megiddo) : (cfr Barrois, *ibid.,* p. 53-57). En 1944, dans la « Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », M. Alt a écrit 18 pages sur l'histoire de cette cité à l'époque où, de cananéenne qu'elle était auparavant, la Palestine devenait Israélite : « Megiddo im Uebergang vom Kanaanäischen zum Israelitischen Zeitalter ».

A la même revue, M. Alt avait donné en 1941 une note de trois ou quatre pages, ici reproduite sous le titre : « Meros ». C'est une nouvelle hypothèse sur l'identification de ce Meros qui est maudit avec ses habitants dans le cantique de Débora (*Juges,* V, 23).

L'article suivant est une étude importante de près de 70 pages, présentée en 1934, à l'Académie des Sciences de Leipzig : « Die Ursprünge des Israelitischen Rechts ». Ces recherches sur « les origines du droit israélite » ont reçu un commentaire de la *Revue Biblique,* 1935, p. 302-304.

La défense de voler occupe dans le Décalogue (*Ex.,* XX, 15 — *Deut.,* V, 17) une place qui a paru étrange à M. Alt, si cette défense concerne le vol d'un objet quelconque. Selon notre auteur, la défense se comprendrait mieux s'il s'agissait d'un vol ayant pour objet une personne libre appartenant au peuple d'Israël. Cette hypothèse était jusqu'à présent inédite.

La formulation de la loi du talion (*Ex.,* XXI, 23-25 — *Lév.,* XXIV, 18-20 — *Deut.,* XIX, 21) s'éclaire peut-être par un rapprochement avec une inscription latine retrouvée en Algérie et qui doit dater des années 200 de notre ère. On y trouve les mots : « anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita ». Comme il s'agit là du sacrifice d'un agneau « pro vikario », M. Carcopino en a conclu qu'il était offert pour le rachat d'un premier-né. Et M. Alt tire à son tour la conclusion que la loi du talion est dans son origine une formule cultuelle. L'article a paru en 1934 dans la « Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ».

Pour clore le premier volume du recueil, M. Alt publie pour la première fois une douzaine de pages qu'il a écrites en 1945 : réflexions sur la royauté de Jahvé, sur l'antiquité et l'origine probable de cette conception.

G. Lambert, S. J.

A.-G. Barrois. — *Manuel d'archéologie biblique.* Tome II. Paris, Picard, 1953, 23 × 14 cm., XII-518 p.

Le tome I de cet important ouvrage a paru en 1939. La *N.R.Th.* a dit en son temps (1940, p. 458-459) la grande valeur de ce Manuel qui venait prendre rang parmi les « Manuels d'archéologie et d'histoire de l'art » édités par la maison Picard de Paris. Elle a dit encore la compétence de l'auteur, comme la richesse, la solidité, l'opportunité de la synthèse qu'il entreprenait pour mettre à la disposition des biblistes les résultats obtenus par les fouilles palestiniennes. Elle a dit enfin la manière dont l'auteur délimitait son sujet, sa méthode d'exposition et le plan suivi dans la présentation du premier volume.

Dans l'avant-propos du tome II, M. A.-G. Barrois déclare : « Plus de dix ans se sont écoulés depuis la publication du tome I du *Manuel d'Archéologie Biblique.* L'auteur espère qu'on ne lui tiendra pas rigueur de ce délai, sur les causes multiples duquel il n'y a pas lieu d'insister ». Nous imiterons la discrétion de l'auteur, en notant simplement que, si la préface du tome I était datée d'Etiolles, le 8 octobre 1938, celle du tome II l'est de Princetown, N.J., le 1er février 1952.

Dans l'introduction du premier tome (p. 5), l'auteur avait annoncé son inten-

tion de diviser l'ensemble de la matière suivant un ordre quadripartite et d'étudier successivement : 1) les faits d'habitat; 2) les activités de production; 3) les faits sociaux; 4) les faits religieux. Les faits d'habitat et les activités de production ont fourni la matière du premier tome répartie en douze chapitres. Les faits sociaux et religieux constituent l'objet du second tome. Ils sont exposés en neuf chapitres qui s'intitulent : l'institution familiale, les institutions politiques, le droit et la justice, la guerre, les arts libéraux, l'économie, la sépulture des morts, les cultes et sanctuaires non-israélites, les cultes et sanctuaires israélites.

Le mariage est à l'origine de la famille. L'auteur en décrit les diverses formes, expose tout ce qui touche à la descendance : conception et naissance, imposition du nom, circoncision, adoption, transmission de l'héritage, comme aussi tout ce qui a trait à la dissolution de la famille : adultère, désertion, divorce, statut des veuves. Le chapitre des institutions politiques suit le développement historique d'Israël : la vie et l'organisation tribale, la centralisation monarchique, l'évolution historique de la monarchie depuis Saül jusqu'au schisme des dix tribus, les institutions monarchiques, l'absolutisme du pouvoir royal, sa succession héréditaire, son caractère religieux, le harem, la vie de cour, l'administration royale. L'auteur parle enfin de la situation politique de la Palestine sous les dominations étrangères : assyrienne, néobabylonienne, perse, hellénistique et romaine. Dans le chapitre qui traite du droit et de la justice, on indique d'abord les sections législatives de la Bible, suivant l'ordre chronologique; on note l'influence du Jahvisme sur l'évolution du droit; puis on expose ce qui concerne l'administration de la justice : tribunaux, procédure et peines infligées. Le chapitre de la guerre parle de la razzia, des guerres de Canaan et de la stratégie de la conquête israélite, des institutions militaires de la monarchie : chars, armement, stratégie, guerre de siège, enfin des guerres d'indépendance. On a groupé dans les arts libéraux tout ce qui a trait à l'écriture (son origine et son histoire), à la glyptique (empreintes, cylindres-sceaux et cachets), aux sciences exactes (mathématiques et cosmologie), aux divisions du temps (calendriers et tout ce qui y touche), à la médecine, à la musique et enfin au jeu.

Au chapitre « Economie », on trouve des renseignements sur la propriété foncière (droit de rachat et contrats de vente), sur l'évolution économique et sociale en Israël, sur les diverses classes sociales, sur le crédit (prêt à intérêt, gages et cautions), sur les impôts, sur le commerce, sur les poids et mesures et sur le développement historique de la monnaie, surtout à partir de l'époque perse. Le chapitre consacré à la sépulture des morts passe en revue la manière d'ensevelir à l'âge de la pierre, à l'âge du bronze, à l'âge du fer et à la période gréco-romaine. L'auteur traite spécialement de quelques sépultures historiques : celle des Patriarches, les tombeaux des rois de Juda et le tombeau de Jésus. Il termine le chapitre par l'exposé des rites funéraires. Les deux derniers chapitres étudient les antiquités religieuses de la Palestine cananéenne et israélite. L'un expose le panthéon cananéen, le rituel, décrit les lieux de culte et les objets cultuels. L'autre s'occupe de la religion d'Israël : ses origines (religion des patriarches et religion mosaïque), son culte, ses fêtes, les personnes consacrées, les sanctuaires, d'abord celui de l'Exode, puis le temple de Jérusalem aux diverses périodes, les cultes et sanctuaires dissidents : Dan et Béthel, les Samaritains, les colonies jahvistes en Egypte, enfin l'histoire des synagogues.

Outre de nombreuses références bibliographiques dans le corps de l'ouvrage, on trouve à la fin une bibliographie générale de 200 études et publications diverses. Le volume est orné de 360 illustrations, dessins au trait, plans et photographies. G. Lambert, S. J.

THEOLOGIE HISTORIQUE

G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet. — *Œuvres de saint Augustin*, 10. 1re série : *Opuscules*. X. *Mélanges doctrinaux* : Quaestiones 83. Quaestiones VII ad Simplicianum. Quaestiones VIII Dulcitii. De divinatione daemonum. Texte de l'édition bénédictine. Introd., trad. et notes. Coll. Bibliothèque Augustinienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer et Cie, 1952, 17 × 11 cm., 832 p.

Le tome X des Œuvres de S. Augustin groupe sous le titre de *Mélanges doctrinaux* quatre opuscules du saint docteur. Les trois premiers sont des *Quaestiones* : le *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*; le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo* (ouvrage important dans la question de la grâce); le *De octo Dulcitii quaestionibus*. Le quatrième est le *De divinatione daemonum*. Il y a donc une certaine homogénéité littéraire, du moins en ce qui concerne les trois premiers, et une homogénéité doctrinale de l'ensemble, tous ces écrits, même dans les questions exégétiques, répondant généralement à des préoccupations doctrinales. L'édition a été faite selon les règles de la collection. Le texte est celui des Mauristes, une traduction française nouvelle l'accompagne. Elle est due aux trois collaborateurs du volume : MM. Bardy et Boutet, et le R. P. Beckaert. L'infatigable travailleur qu'est M. le Chan. Bardy s'est réservé, en plus, la part la plus difficile : les Introductions et les notes, toutes de lui, sauf quelques notes sur les *LXXXIII Questions*, que le R. P. Beckaert, traducteur de cet ouvrage, a composées. Visiblement c'est un jeu pour M. Bardy que de nous piloter à travers le dédale de la vie et des œuvres du saint, tellement elles lui sont devenues familières! Il est inutile d'insister sur les qualités de cette édition latine-française des œuvres de saint Augustin, elle est devenue classique. Clarté de l'impression, présence d'une traduction française, notes, maniabilité des volumes, tout la recommande. Ch. Martin, S. J.

A. M. Landgraf. — *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. Erster Teil. *Die Gnadenlehre*. Band I-II. Ratisbonne, Pustet, 1952-1953, 24 × 17 cm., 302 et 312 p. Prix : 19,50 et 20,50 marks.

Mgr Landgraf, que trente années de recherches spécialisées ont familiarisé plus qu'un autre théologien avec la littérature théologique de la *Frühscholastik* (XI^e^, XII^e^ et début du XIII^e^ siècles) et que ses obligations actuelles appellent à d'autres labeurs, a estimé venu le temps de grouper, en une vaste synthèse doctrinale, les multiples publications qu'il avait fait paraître sur le sujet. Cette conception de son ouvrage est fort apparentée à celle qui avait présidé aux trois volumes parus de *Patristique et Moyen Age* de notre vénéré Maître, le P. Jos. de Ghellinck, eux aussi *retractatio* des fruits de nombreuses années de recherche et de travail scientifique. Mais l'œuvre de Mgr Landgraf présentera certainement, mutatis mutandis, plus d'homogénéité. Ses études sont restées concentrées sur une période de temps très limitée, moins de trois siècles, et sur un sujet plus restreint : l'étude doctrinale. Le titre de son ouvrage : *Dogmengeschichte der Frühscholastik* en représente donc fidèlement le contenu, à la condition toutefois qu'il soit compris une fois pour toutes que ce n'est pas là une histoire des dogmes *complète* (nous ne trouverons rien, sans doute, par exemple, sur la Trinité) et d'une présentation logique impeccable. Il s'agit plutôt de reprendre sous de grandes rubriques générales, en les corrigeant et complétant, les articles autrefois publiés dans des revues savantes, et parfois difficiles d'accès. Trois tomes, distribués chacun en deux volumes, ont été prévus. Le premier tome, actuellement paru, traite de la doctrine de la grâce, le deuxième sera consacré aux questions christologiques, et le troisième, aux questions sacramentaires. Seize articles ont été publiés dans les deux volumes consacrés à la doctrine de la grâce, dont beaucoup sont loin d'avoir perdu leur actualité. Tel est le cas de celui sur le surnaturel, *Die Erkenntnis der Uebernaturlichen* (I, 141-201), et surtout ceux, sur la notion, la nature et les effets de la *caritas* : *Caritas und Heiliger Geist* (I, 220-237), *Caritas und Widerstand gegen die Versuchungen* (II, 111-135), *Unverlierbarkeit, Vollkommenheit, Vermehrung und Verminderung der caritas* (II, 136-203) (ce dernier et long article n'étant extrait d'aucune revue, ne serait-il pas un article jusqu'ici inédit?). On connaît la méthode suivie par Mgr Landgraf dans ses recherches : par l'usage courant et approfondi des sources, la parole est donnée incomparablement plus aux textes qu'au critique lui-même, et l'œuvre de celui-ci est plus une compilation des témoignages catalogués, confrontés et jugés, qu'une spéculation théologique personnelle. C'est bien une *Dogmengeschichte*, une œuvre d'historien tendant à faire revivre la pensée passée, dans le cas présent une période de l'évolution dogmatique et théologique trop longtemps sous-estimée par l'ignorance où l'on

était à son sujet, période paisible, semée de controverses relativement peu nombreuses, mais pourtant très créatrice et très vivante, où s'élaborait dans une humble gestation la doctrine que devaient consacrer les siècles d'or de la scolastique et même sur plus d'un point le Concile de Trente lui-même. Le théologien ne peut ignorer ce temps et cette pensée dont la publication de Mgr Landgraf fournit précisément un tableau d'ensemble, tracé par la main d'un maître sûr et expérimenté. Ch. Martin, S. J.

† R.-M. Martin, O.P. et R. M. Gallet, O.P. — *Œuvres de Robert de Melun.* Tome III. *Sententie.* Volume II. Texte inédit. Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense, 25. Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1952, 25 × 17 cm., VIII-424 p. Prix : 400 frs.

La forte personnalité de Robert de Melun, philosophe et théologien du XII[e] siècle, contemporain de Pierre Lombard et parfois son adversaire, était relativement peu connue jusqu'à ce que les savantes études et éditions du R. P. R. Martin, O.P., aient commencé à nous la révéler il y a vingt-cinq ans. Né vers la fin du XI[e] siècle en Angleterre, professeur à la *Schola Artium* de la Montagne Sainte-Geneviève à Paris, où il succéda à Abélard, puis passé à l'école de Melun dont il prit la direction et où il enseigna la théologie, Robert de Melun a laissé trois œuvres certainement authentiques, dont la collection du *Spicilegium sacrum Lovaniense* a pris à charge l'édition. Le R. P. Martin y fit paraître en 1932 les *Questiones de divina pagina,* en 1938 les *Questiones (theologice) de Epistolis Pauli,* en 1947, le premier volume des *Sententie,* œuvre énorme qui dans ses deux Livres (le second étant resté inachevé), ne compte pas moins de onze et deux parties (sur les cinq prévues). Dans le premier volume des *Sententie* paru en 1947, le P. Martin avait publié la Préface, la Table des entête des chapitres et les deux premières Parties du Livre I, c'est-à-dire plus de trois cents pages imprimées, ce qui donne déjà quelque idée de l'étendue du texte. Arraché à sa tâche par la mort en 1949, le vaillant éditeur laissait presque achevé le texte des parties suivantes. Le P. Gallet du Theologicum O.P. de Louvain a recueilli l'héritage de son confrère et ancien maître et l'on a aujourd'hui l'heureuse assurance que ces *Sententie* seront intégralement publiées. Le présent volume donne le texte des parties trois à six, soit plus de 375 pages imprimées. Ces quatre parties constituent exclusivement un *De Deo uno et trino,* mais surtout un *De Deo trino* où sont proposés sous toutes leurs formes les problèmes et difficultés trinitaires. Les *Sententie* de Robert ont leur importance marquée dans l'histoire de la théologie au XII[e] siècle. Elles appartiennent à une époque où la doctrine théologique était en pleine fermentation. Robert de Melun a connu l'œuvre d'Abélard, de Hugues de Saint-Victor, de Gilbert de la Porrée, de Guillaume de Saint-Thierry, de saint Bernard, subi ou combattu l'influence du Lombard. C'est un penseur original et très ferme dans ses positions et aussi dans son orthodoxie. Ses *Sententie* sont loin de n'être que des florilèges plus ou moins heureux de traditions patristiques, elles sont, au contraire, fortement marquées par une pensée personnelle, équilibrée, mûrie au contact de la dialectique, de l'Ecriture, de la Tradition. Ses *Sententie* sont supérieures à ses contemporaines. Elles ont d'ailleurs été copiées et utilisées dans les centres universitaires et monastiques de son époque. Si elles ne connurent pas la faveur de celles du Lombard, c'est sans doute qu'elles étaient loin de n'être qu'un Manuel scolaire, que leur masse était immense et que leur auteur rentré, peu après leur composition, en Angleterre où il devint évêque d'Hereford, cessa d'enseigner et de faire figure de chef d'école théologique. Ch. Martin, S. J.

Ph. Delhaye. — *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor.* T. I : *Texte.* T. II : *Etude théologique.* Coll. Mémoires et travaux publiés par les professeurs des Facultés Catholiques de Lille, LVI, LVII. Lille, Facultés Catholiques ; Gembloux, Duculot, 1951, 25 × 17 cm., 296 + 324 p. Prix : 1.000 frs franç. chaque volume.

Le *Microcosmus* de Godefroid de Saint-Victor (milieu du XII[e] siècle) ap-

partient à ce genre classique d'ouvrages religieux médiévaux, qu'on dénommerait assez volontiers Encyclopédie théologique. Il y est question, sous le symbolisme de la création du monde, de l'homme, microcosme perdu dans le grand, mais combien plus grand et plus compliqué que lui par la richesse et la complexité de son âme! Dans ce tableau, où les sciences philosophiques et naturelles ont leur place marquée tout autant que la théologie, Godefroid de Saint-Victor a délibérément souligné les traits optimistes, en opposition au courant pessimiste augustinien de son époque. Cet optimisme, il l'étale dans la description de la nature humaine, il le renforce encore dans l'analyse des dons surnaturels, grâce, vertus, et en particulier la charité sur laquelle il s'étend longuement jusqu'à son terme et premier objet qui est Dieu. Ces traits fondamentaux de son œuvre s'estompent peut-être à première vue sous l'amoncellement des questions, leur variété, le lien assez lâche qui les relie, et enfin leur symbolisme. Ils n'y sont pas moins présents. Par cet ensemble de traits le *Microcosmus* relève à la fois des sciences philosophiques et naturelles, de la théologie, et de la littérature. On saura donc gré à M. Delhaye de nous avoir fait connaître cette œuvre, réellement représentative de la pensée médiévale, tant par la publication intégrale de son texte, jusqu'ici inédit (d'après les deux seuls manuscrits connus à ce jour et apparentés, possédés l'un et l'autre par la Bibliothèque Nationale de Paris, le *lat. 14.515* et le *lat. 14.881*), que par l'analyse si dense et si claire qu'il a donnée de son contenu dans le second volume de sa publication. Son ouvrage contient d'autres richesses encore, et qui seront justement appréciées, car nous les ignorions en grande partie jusqu'ici. Parmi ces richesses nous relèverons surtout les cinquante pages d'introduction consacrées à la vie et à l'œuvre de Godefroid de Saint-Victor qu'appuient plus de cent autres pages de notes et de textes destinés à nous faire revivre d'une manière plus attachante l'homme et son milieu.

Ch. Martin, S. J.

Ph. S. Moore, J. N. Garvin, M. Dulong. — *Sententiae Petri Pictaviensis*, 2. Coll. Publications in Mediaeval Studies, XI. Notre Dame (Indiana), The University of Notre Dame, 1950, 24 × 16 cm., xlvi-202 p. Prix : 4,50 $.

Ce volume fait suite à l'édition du premier livre des sentences de Pierre de Poitiers (1193-1205), maître en théologie, chancelier de l'Université de Paris, publié dans la même collection en 1943. Ces sentences ne sont pas inédites (cfr Migne, *Patrol. lat.*, tome CLXXXVI) mais le texte actuel est basé sur un choix de manuscrits meilleur et plus complet (35 manuscrits contenant l'œuvre en tout ou en partie). A leur sujet les éditeurs se sont expliqués lors de la parution du premier Livre des Sentences. Le premier Livre traitait de la Trinité; le deuxième, c'est-à-dire le présent, s'occupe des créatures raisonnables : les anges (chap. I à VI); la création en particulier de l'homme et son état avant la chute (chap. VII à IX); mais la partie principale est réservée à l'étude du péché, surtout du péché d'Adam et d'Eve, à sa nature, à ses effets (chap. X à XXIII). Les trois derniers Livres traiteront de la restauration de l'homme par le triple moyen des vertus, de l'Incarnation, et de la réception des sacrements. L'introduction et l'édition sont conçues d'une manière très sobre mais claire. Une brève analyse du *contenu* et des *sources* (les mêmes que pour le Livre I) du Livre II sert d'Introduction. Une section ultérieure de celle-ci est consacrée à divers compléments et corrections des volumes déjà édités des œuvres de Pierre de Poitiers (Moore, Ph., *The Works of Peter of Poitiers*, 1936; Moore, Ph. and Corbett, J., *Petri Pictaviensis Allegoriae super Tabernaculum Moysi*, 1938; Moore, Ph. and Dulong, M., *Sententiae Petri Pictaviensis*, 1943). Ainsi un nouveau manuscrit des *Allegoriae* a été découvert, le Paris. Bibl. Nat. Lat. 580 du XIII^e^-XIV^e^ siècle. Les compléments et corrections sont particulièrement nombreux en ce qui concerne le premier Livre des Sentences (23 pages).

Ch. Martin, S. J.

A. M. Landgraf. — *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton.* Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und

Theologie des Mittelalters, Bd. XXXVII, Heft 1. Munster-en-Westph., Aschendorff, 1952, 24 × 16 cm., XL-158 p. Prix : 12,50 marks.

Le commentaire sur les Sentences du cardinal Etienne Langton († 1228) était ignoré avant que les recherches de Mgr Landgraf n'aient abouti à l'identification de cette œuvre, conservée par un seul manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Naples (Cod. VII, c. 14, début du XIII[e] siècle, fol. 86r à 99v). Dans ce manuscrit le commentaire s'arrête au livre IV, dist. 2. L'intérêt de la publication de Mgr Landgraf est double : elle expose d'abord brièvement dans la Préface les raisons qui imposent l'attribution de ce commentaire à l'archevêque de Cantorbéry. S'appuyant d'abord sur les données chronologiques, qui fixent l'ouvrage à l'époque du cardinal, l'auteur complète ensuite sa preuve par la comparaison de cet écrit avec les œuvres d'une authenticité reconnue comme les *Quaestiones* et le commentaire sur S. Paul. La seconde source d'intérêt de l'ouvrage de Mgr Landgraf est la publication même du texte qui ajoute un document nouveau à notre connaissance de la théologie du tournant des XII[e]/XIII[e] siècles. L'édition du texte, basée sur l'unique manuscrit, fautif, de Naples n'a pas été commode; les restitutions et conjectures sont souvent malaisées ou restent sujettes à caution. L'identification des citations a rencontré de grosses difficultés, non seulement parce que ces citations sont souvent incorrectes, mais parce que, de surplus, nous n'avons qu'une connaissance imparfaite des textes auxquels ces citations ont été puisées. Faute d'avoir sous la main les textes nécessaires l'éditeur a préféré renoncer momentanément à solutionner ces problèmes ainsi qu'à identifier toutes les citations, parallèles et rapprochements que le commentaire sur les Sentences pouvait présenter soit avec les autres œuvres de Langton soit avec celles d'autres auteurs. La possession du texte dans sa teneur actuelle constitue déjà une acquisition fondamentale que des études ultérieures ne manqueront pas de perfectionner et de parachever. Ch. Martin, S. J.

A. FUERST, O.S.B. — *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in selected Writings between 1220-1270.* A Dissertation. Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred Theology. Second Series, No. 62. Washington, The Catholic University of America Press, 1951, 23 × 15 cm., x-260 p. Prix : 2,75 $.

Cette dissertation a le grand mérite d'avoir clairement limité son champ de recherches : cinquante ans, 1220-1270, mais années d'un intérêt exceptionnel dans l'histoire du développement de la pensée scolastique, puisque la période englobe Alexandre de Hales, saint Albert le Grand, saint Bonaventure et saint Thomas. Evitant de prendre position personnellement dans le débat relatif à l'authenticité de la *Summa Halesiana* et aux influences qu'elle a subies, débat qui divise même les éditeurs des œuvres d'Alexandre de Hales, les PP. V. Doucet et F.-M. Hanquinet, O.F.M., dom Fuerst a préféré examiner ce témoignage séparément de ceux d'Alexandre de Hales. D'Alexandre de Hales lui-même il analyse trois textes inédits dont deux fournis par les questions 32 et 33 des *Quaestiones Alexandri antequam esset frater,* et le troisième par la Dist. 37 du premier livre du Commentaire sur les Sentences que les mêmes éditeurs de Quaracchi ont retrouvé dans le ms. 189 des Archives d'Assise. Ces différents textes sont publiés pour la première fois en appendice à sa dissertation, avec l'obligeante autorisation de Quaracchi. Dom Fuerst a aussi consacré un chapitre aux textes d'Eudes Rigaux, O.F.M. († 1275), qui suivit l'enseignement d'Alexandre de Hales à Paris et dont l'influence intellectuelle fut considérable en particulier sur saint Bonaventure. D'Eudes Rigaux sont à signaler deux passages sur l'omniprésence de Dieu, tous deux pris à deux ouvrages également inédits : la Dist. 37 du Livre I du Commentaire sur les Sentences, et surtout la première de ses dix Questions disputées consacrée tout entière à notre sujet : *De modo essendi Dei in creaturis.* — L'analyse des textes de ces différents auteurs apporte les conclusions suivantes : la doctrine de l'omniprésence de Dieu

est dès cette époque (1220-1270) exposée d'une manière uniforme et traditionnelle pour le fond. Sur deux points seulement nos auteurs manifestent entre eux quelque flottement : la raison formelle de l'omniprésence de Dieu qu'ils trouvent dans la création du monde et dans l'infinie perfection de Dieu, sauf saint Thomas qui ne met en avant que la première de ces raisons. La seconde divergence s'accuse quand il s'agit d'expliquer la triple expression traditionnelle : per potentiam, per praesentiam et per essentiam. Ici leurs explications sont généralement peu satisfaisantes et c'est là un problème qu'ils légueront sans solution à leurs successeurs. Ch. Martin, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

A. Hayen, S. J. — *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise.* Coll. Essais philosophiques, 6. Louvain, Nauwelaerts, 1952, 19 × 12 cm., 109 p. Prix : 48 frs.

Prévenons le lecteur que cette plaquette suppose, pour prendre conscience de son originalité, la connaissance des derniers travaux de MM. Gilson, Van Steenberghen et du P. Chenu. Ceci apparaît surtout dans la discussion avec le P. Chenu sur le plan de la *Somme Théologique* où l'auteur esquisse une « hypothèse de travail » digne d'être discutée par les spécialistes. Voici la thèse sous-jacente à l'ensemble : « comme toutes les grandes philosophies scolastiques, celle de saint Thomas est originale, féconde et authentiquement philosophique dans la mesure où elle est réintégrée *dans le courant de vie chrétienne* qui porte la spéculation intellectuelle du moyen âge et qui s'exprime dans la synthèse théologique, le thomisme, dont cette philosophie est l'instrument ». « L'effort du philosophe thomiste sera d'autant plus autonome, d'autant plus rigoureusement rationnel qu'il se poursuit dans la lumière de la foi ». Ces vues gagneront à être comparées attentivement à celles de M. Gilson (*Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique,* dans *Scholastica,* 1950). Elles seront vivement éclairées par le parallèle *S. Thomas et le Bx Duns Scot* (*Revue philosophique de Louvain,* mai 1953). J. Gilbert, S. J.

L.-B. Geiger, O.P. — *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin.* Conférence Albert-le-Grand, 1952. Montréal, Inst. d'Etudes médiévales ; Paris, Vrin, 1952, 19 × 12 cm., 134 p.

Excellente introduction à l'étude du problème de l'amour et surtout du thomisme dont elle souligne très heureusement le caractère théocentrique ou, plus exactement, « théologal ». L'exposé est clair, fort simple, non sans une résonance discrètement mais authentiquement humaine et religieuse. La sobriété cache une connaissance pénétrante et solide de S. Thomas en qui le P. Geiger voit d'abord un théologien. C'est ainsi que la doctrine chrétienne de la création corrige chez lui, en l'assimilant, la thèse aristotélicienne de l'appétit naturel (p. 128 et 130).

Le problème de la liberté de l'amour et de la possibilité du péché est omis. La distinction entre appétit naturel, amour sensible et amour intellectuel eût pu être expliquée de manière plus serrée, à notre avis, en fonction du vocabulaire de S. Thomas, de la théologie de la création et des grandes distinctions essence-esse et matière-forme. L'article du P. Simonin et les notes d'E. Gilson à propos du problème de l'amour ne sont pas mentionnés. Mais la mise au point de l'interprétation du P. Rousselot, qui identifia appétit et amour et subordonna le bien au désir, est excellente (p. 31 et 117). Telle n'est pas la conception de S. Thomas. La solution au problème de l'amour doit être cherchée dans le fait que la perfection est un *acte* et non pas une chose (p. 106-108). C'est pourquoi nulle opposition n'est possible entre la recherche de sa perfection propre et le désintéressement de l'amour (p. 110). Pas moyen de dissocier l'amour volontaire de Dieu et le vouloir de sa propre béatitude, qui est dans la vision divine (p. 104). L'amour est toujours réponse à un bien (p. 112). Tout ceci, d'ailleurs, s'éclaire si, d'emblée, on situe la théorie de l'appétit naturel dans la perspective de la créa-

tion (p. 130). Dieu, en effet, est *toute* la raison d'aimer, car il est le bien total (p. 123). C'est pourquoi la raison dernière de l'amour est que Dieu est amour (p. 127).

A. Hayen, S. J.

J. Pieper. — *Philosophia negativa.* Zwei Versuche über Thomas von Aquin. Munich, Kösel-Verlag, 1953, 19 × 11 cm., 104 p. Prix : 3,80 marks.

On est heureux de saluer en J. Pieper un thomiste allemand de la taille des meilleurs interprètes français de saint Thomas. Chrétien d'une profonde orthodoxie et donc d'une grande loyauté dans la pratique de son métier de philosophe et d'historien, il a de saint Thomas une connaissance pénétrante et très sûre (malgré une inexactitude désormais flagrante : les index de l'édition léonine montrent que S. Thomas cite Denys beaucoup moins souvent qu'Aristote). Son exposé est lumineux et, malgré sa profondeur, vraiment accessible. Sa langue, sobre et forte, est très belle. Il déroutera pourtant les lecteurs que déroute Gilson : le thomisme de S. Thomas n'est pas celui auquel beaucoup s'arrêtent et s'habituent. Sans avoir subi l'influence des thomistes français comme Gilson, Geiger, de Finance, etc., Pieper découvre pourtant le même S. Thomas et l'on comprend de mieux en mieux que l'Eglise ait fait d'un tel théologien, et de nul autre, son *Docteur commun.*

Cette plaquette n'est pas un manuel, mais un dialogue, soulignant de manière unilatérale l'inadéquation de la connaissance humaine à la réalité. Mais l'auteur sait bien, et il le dit, que l'impuissance de notre raison à connaître adéquatement Dieu et l'être des choses, implique sa capacité de connaître authentiquement le réel et le transcendant. Il souligne très heureusement que le centre d'intelligibilité de la philosophie thomiste, et donc de sa métaphysique de la vérité, est la notion de création. Il n'y a pas de philosophie thomiste qu'on puisse exposer indépendamment de la théologie de saint Thomas. De même qu'il ne peut être une pure philosophie, le thomisme ne peut être un système fermé.

Moyennant une très judicieuse mise au point des rapports entre vérité et actualité, J. Pieper reconnaît l'actualité du thomisme : celui-ci répond aux aspirations, mais aussi aux besoins de la pensée contemporaine dont il peut heureusement corriger les déviations, tout en assumant les immenses progrès des sciences de la nature, des sciences de l'homme et de la découverte des sagesses orientales.

A. Hayen, S. J.

E. Gilson. — *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales.* Coll. Etudes de philosophie médiévale, XLII. Paris, Vrin, 1952, 25 × 17 cm., 700 p. Prix : 2.400 frs.

Voici peut-être le livre le plus important qui soit sorti de la plume d'Etienne Gilson. Nous l'avons analysé longuement ailleurs (*Revue philosophique de Louvain,* mai 1953). Le premier chapitre précise quelles sont, pour Jean Duns Scot, les limites de la métaphysique, ses relations avec la théologie et quel est son objet, l'être commun, univoque. Les huit chapitres suivants déploient les deux panneaux d'un diptyque : l'être infini, qui est Dieu, son existence et sa nature; — l'être contingent, son origine et sa structure (l'ange, — la matière, — l'âme, son origine et sa destinée, sa relation au corps et ses facultés, — la connaissance intellectuelle, — la volonté). Cette vaste et minutieuse enquête aboutit à une conclusion : *Duns Scot et les philosophes,* dont les dernières pages, admirablement écrites, lancent un appel d'une discrète et émouvante sincérité.

Etienne Gilson « ne se flatte pas de savoir dans quelle mesure est vraie l'image du Docteur Subtil qu'il propose, mais il lui semble apercevoir déjà, grâce au théologien de l'Etre infini, une sorte de lumière sur l'œuvre commune de la théologie chrétienne, ce qu'elle fut jadis et ce qu'elle pourrait devenir aujourd'hui, si les débats inévitables dont toute liberté doctrinale s'accompagne, au lieu de se nourrir de leur propre substance, se portaient de nouveau sur la substance même de leur objet » (p. 8-9).

Impossible de lire sérieusement et loyalement les sept cents pages de cette *introduction* sans que notre lecture ne s'achève en un examen de conscience :

scolastiques, qui nous disons thomistes, sommes-nous fidèles *à saint Thomas*, et non pas seulement à l'image que nous nous sommes faite de lui? sommes-nous fidèles à la *vivante tradition* scolastique?

Qu'on se garde de mesurer à la brièveté de notre compte rendu l'exceptionnelle valeur de cette étude. Peut-être Gilson comprend-il encore trop Duns Scot en thomiste et pourtant les Franciscains lui réservent un accueil extrêmement favorable, entrevoyant parfois la conversion au scotisme d'un historien que son long commerce avec le Docteur Subtil a pourtant rapproché davantage encore de S. Thomas.

Ces pages respirent un respect et un amour profonds pour Duns Scot, mais leur « fervente sérénité » révèle un attachement plus profond encore à l'Eglise et à la vérité et une confiance absolue dans l'unité de la foi. La ferveur, contenue, éclate dans l'appel sobre et pressant qui termine le livre. Gilson insiste sans cesse sur l'évidence, de plus en plus éclatante à ses yeux d'historien, que la philosophie de Duns Scot, comme celle de S. Thomas, est celle d'un théologien. Il a tellement raison, nous semble-t-il, qu'on peut lui reprocher de n'avoir pas tenu plus grand compte encore de la théologie, en particulier de la théologie trinitaire, de celle de l'Incarnation et de celle du péché originel, pour expliquer la notion scotiste de *philosophia et theologia pro statu isto* et le rapport de la création contingente à l'Etre infini.

Cette œuvre monumentale couronne de très longues années de recherches et de méditations. Dans l'œuvre écrite de Gilson, on peut suivre les étapes de sa maturation, au moins à partir du grand article de 1927 (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*), dans l'introduction, le premier et le dernier chapitres des dernières éditions du *Thomisme*, dans *l'Etre et l'Essence*, dans les *Réflexions historico-critiques sur l'avenir de la Scolastique*. Les études thomistes ont réalisé d'admirables progrès depuis trente ans. Ces progrès montrent la théologie catholique vraiment capable d'« assumer » les efforts de la pensée au XX^e^ siècle comme elle le fut au XIII^e^ siècle, à condition de rester fidèle à la vraie tradition, dont les *Studiorum ducem, Humani Generis*, etc. balisent la route et de ne pas imposer au nom de saint Thomas un thomisme qui n'est pas le sien.

A. Hayen, S. J.

P. Siwek, S. I. — *Au cœur du spinozisme*. Coll. Bibliothèque française de philosophie, 3^e^ série. Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 20 × 13 cm., 252 p.

Cet ouvrage se rattache étroitement à deux autres du même auteur : *L'âme et le corps d'après Spinoza* (Paris, Alcan) et *Spinoza et le panthéisme religieux* (Paris, Desclée, 2^e^ édit., 1951). Les problèmes qui y sont discutés se rattachent intimement les uns aux autres et nous souhaitons que l'auteur les présente dans une œuvre d'ensemble sur Spinoza. Chacune de ces cinq études sur *le libre arbitre, la finalité, l'existence de Dieu, la révélation divine, les droits de l'homme* s'achève par des remarques critiques assez poussées et nuancées qui tranchent sur la neutralité des récentes publications sur Spinoza et sur les invectives des plus anciennes. A l'occasion des idées exégétiques de Spinoza l'auteur dose l'éloge et le blâme. Il faut le louer d'avoir donné une large place à la *philosophie de la religion* (p. 142-211) et à la *philosophie politique* (p. 213-243) comme le fit M. Serouya dans la 2^e^ édition de son *Spinoza* (1947, recensée dans la *N.R.Th.*, 1948, p. 879). Pour qui ignore les idées de Spinoza sur la religion révélée, sa morale reste impénétrable. De même, pour comprendre sa critique si radicale de toute finalité, il faut saisir le sens de la critique du libre arbitre.

Il va de soi que l'existence de Dieu devait retenir longuement l'attention de l'auteur (p. 84-140). L'auteur souligne fort heureusement les emprunts à la philosophie courante des contemporains de Spinoza. Arguments *a priori* et *a posteriori* sont passés au crible d'une critique serrée qui rencontre en passant l'interprétation d'un spinoziste distingué, M. H. A. Wolfson. Remarquons qu'aux pages 117 et 118 on lit plusieurs fois « idée de l'existence de Dieu » au lieu de « idée de Dieu ». Il y a d'autres négligences typographiques dans ce volume, par ailleurs agréablement présenté, auquel nous souhaitons un vif succès.

J. Gilbert, S. J.

P. Burgelin. — *La Philosophie de l'Existence de J. J. Rousseau.* Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Section Histoire de la philosophie et philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 23 × 14 cm., 598 p. Prix : 1.500 frs.

L'érudition contemporaine nous fait accepter que cet autodictate inspiré a puisé aux bonnes sources, Descartes et Malebranche, Hobbes, Clarke et surtout Platon et les chrétiens de tradition platonisante, mais en disciple qui tente de reprendre le dessein des maîtres. Kant ou Hegel ont discerné, sous la médiocre cohérence des textes, les philosophèmes à l'état naissant. En particulier, le thème de la société, du fondement des institutions qui semblait poursuivre une vie séparée réintègre avec lui sa place parmi les objets de la réflexion philosophique. L'auteur a voulu retrouver les intuitions fondamentales qui permettent de mettre en ordre les aspects divers et parfois opposés de l'œuvre de Rousseau. Un *premier thème* est traditionnel : le monde est un ordre. Malgré le démenti constant de l'expérience, notre structure mentale et notre sensibilité l'exigent. Esthétique des formes et éthique constituent les deux fondements de sa vie. Il a accès à un univers de valeurs ordonnées qui est la clef du nôtre. Bonté naturelle et contrat social témoignent de la relativité du mal. La participation de ces principes à l'ordre universel permet d'entrevoir l'édification d'un monde où les contradictions ruineuses seraient enfin résolues.

Le *second thème,* puisé directement à son expérience, c'est le sentiment d'existence, source toujours présente du bonheur. Il n'a jamais fini de s'émerveiller de sa présence au monde, même lorsqu'il ne semble en recueillir que des coups. Se retirer à l'intérieur de ce pur sentiment est sa tentation et parfois sa défaite. Mais s'il existe dans la rêverie, il existe encore mieux dans l'amour et dans la communauté. L'inhumanité du siècle le réduit à ce perpétuel balancement : refuge dans la cité après l'échec de l'amour et de l'amitié, dans la rêverie solitaire après l'échec de la vie civile.

Le problème philosophique de Rousseau est dans le rapport de ces deux thèmes constamment mêlés dans son œuvre : *comment unifier l'ordre et l'existence*? Les concilier est le but : nous sommes faits pour être heureux dans un monde en ordre. Mais la situation où nous sommes nous empêche d'atteindre notre fin. Qui sommes-nous donc, nous qui jamais ne sommes ce que nous sommes?

Ce néant de l'homme déchiré dévoile à la réflexion un *troisième thème.* Il y a un principe du mal dont la source est dans notre liberté devenue serf-arbitre. La société, création humaine, a refait l'homme désormais dupe de son œuvre, qui s'est retournée contre lui. Le matérialisme contemporain en témoigne; nous avons cessé de goûter la joie d'exister et de comprendre l'ordre obnubilé. Mais la solitude ouvrira à la vraie générosité qui rappelle aux hommes qu'il leur suffit de rentrer en eux-mêmes pour entendre la raison, pour comprendre que l'existence est sagesse, mise en ordre de notre vie. Quelle morale sensitive, quelle pédagogie, quelle politique reprendront l'œuvre où elle a échoué? Sans autre guide que la nature, et la raison sait maintenant la discerner, notre liberté peut se mettre à l'œuvre pour se sauver. *L'existence authentique,* dans notre état actuel, *est éthique d'abord,* non jouissance, parce qu'elle tend vers son unité. Ainsi il n'est pas d'amour sans vertu. Le véritable amour rend chaque être à lui-même en l'intégrant au groupe. Le parallélisme du mari, du précepteur, du législateur est frappant : l'existence n'est que par l'ordre de la raison. A l'arrière-plan des intuitions du philosophe, n'oublions pas les aspirations de l'homme religieux. Le problème de notre existence est d'abord un problème de lucidité : il n'y a rien dans l'homme au delà de la conscience, c'est ce qui explique la transmutation de la foi en bonne foi. Mais il s'agit bien de notre salut. Dieu nous est voilé en même temps que nous-mêmes par la *libido sciendi,* la *libido sentiendi,* la *libido dominandi.* Contre ces démons, il faut restaurer la raison corruptible et corrompue. Dieu veille sur notre puérilité comme le précepteur sur Emile. Il ne nous évite pas les épreuves, son éducation négative nous fournit les occasions de devenir hommes selon le cœur de Dieu, c'est-à-dire « hommes de la nature » mais d'une nature que nous faisons en nous développant selon notre loi. Revenir à la nature n'est pas un idéal rétrospectif, mais l'appel toujours actuel à une conversion à l'humain.

Les embarras de la doctrine viendront de l'intrusion de l'homme dans sa propre philosophie. La philosophie de Rousseau est une expérience qu'il juge exemplaire parce que la vérité jaillit de l'expérience seule. Mais celle-ci se dédouble : contact avec le réel mais aussi contact avec les valeurs. Il témoigne d'un autre monde dans ce monde-ci et sa pensée passe de l'un à l'autre de la manière la plus déconcertante : il propose deux politiques, deux pédagogies, deux présentations de l'amour qui interfèrent. Derrière l'élan joyeux et généreux qui anime *Emile* et le *Contrat,* se discerne son pessimisme : il faudrait un dieu pour élever un enfant, un dieu pour ordonner la cité. *Le sage sera spectateur.* La difficulté majeure de l'attitude de Rousseau est dans ce résultat, paradoxal vu le point de départ : avoir une philosophie qui colle à l'existence, refaire l'homme, ne point séparer la pensée de l'action et définir les problèmes en termes d'action. Or, sur tous les plans, la vie est l'échec de la participation. Il n'a pu être ni le précepteur d'un Emile, ni Wolmar, ni Saint-Preux, ni Lycurgue. Pygmalion n'est qu'un rêve. L'existence risque de n'être qu'une exténuation de la vie : il faut cesser d'agir pour écouter les palpitations de la vie, et se faire, dans les *Confessions,* l'objet d'un spectacle qu'on se donne est encore une sorte de refus de participer à soi-même en se transformant. En Dieu seul, après la mort, Rousseau trouvera le bonheur. En Dieu est l'ordre. A cela se réduit son « optimisme ».

Où trouver le vrai Rousseau? Les critiques ont eu le choix entre trois attitudes : il est incohérent, il a varié, il est un. M. Burgelin a choisi l'unité parce que, avec Maine de Biran et Kant, il a vu dans cette œuvre immense et ambiguë une sagesse qui s'ébauche dans les rapports vécus avec les hommes, ou entre un homme et le monde ou cet homme et Dieu et qui cherche à élucider ce dont réellement Rousseau a vécu. De cette sagesse il a voulu dégager les thèmes essentiels, mettre en relief le primat de l'existence qui donne son sens à tout le reste, la recherche de l'un et de l'ordre qui constituent toute philosophie. Réussite brillante mais aussi émouvante par la piété, qui anime l'indépendance du jugement et l'éminente connaissance de l'œuvre et de l'homme. J. Gilbert, S. J.

G. Lewis. — *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit* avec une introduction historique et des notes critiques. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Section : Histoire de la philosophie et philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 23 × 14 cm., 114 p. Prix : 500 frs.

De son *Discours de métaphysique* (1686) qui resta inédit pendant cent soixante ans, Leibniz fit tenir le sommaire à Arnauld dont il « serait bien aise d'avoir le sentiment ». La correspondance qui s'ensuivit pendant deux ans lui semblait si importante que le philosophe l'avait rassemblée et revue pour la publier. Ce travail de révision explique une part des différences importantes entre le texte jusqu'ici connu par les minutes restées à Hanovre et celui des lettres effectivement envoyées en 1686-87 que M^elle^ Lewis édite pour la première fois en entier d'après une copie conservée dans les papiers d'Arnauld. Les notes de l'éditrice résument les passages d'Arnauld auxquels Leibniz répond. Dans son introduction M^elle^ Lewis explique pourquoi Leibniz attachait tant de prix au sentiment d'Arnauld et le choisit d'abord pour lui exposer l'essentiel de sa métaphysique. J. Gilbert, S. J.

E. Coreth, S. J. — *Das dialektische Sein in Hegels Logik.* Coll. Glaube und Forschung, Beitrag I. Vienne, Herder, 1952, 23 × 15 cm., 192 p. Prix : 37,90 S ou 7,50 marks ou 8,65 frs suisses.

Ouvrage remarquable par la perspicacité, la rigueur de la pensée et le talent de proposer et de résoudre les questions avec une grande clarté dans une matière très difficile. Il s'agit en effet de confronter l'ontologie de Hegel avec celle d'Aristote et avec la doctrine scolastique de l'analogie. Au courant des études hégéliennes des dernières décades dont il dresse le bilan dans son introduction, l'auteur commence par poser le problème, si discuté, de la dialectique qu'il termine par l'examen de la théorie du jugement selon Hegel, passe à la Dialectique de

l'Etre et achève par l'ontologie dialectique qui contient ses conclusions. Son exposé de l'interprétation d'Aristote par Hegel retiendra l'attention mais il semble ignorer les ouvrages de G. R. G. Mure (*Introduction to Hegel,* Oxford, 1940 et *A study of Hegel's Logic*) dont s'inspire M. Hyppolite dans *Logique et Existence* (Paris, 1953). Ce dernier situe le dessein de Hegel par rapport à Kant et unit constamment dans une même considération *Logique* et *Phénoménologie,* conformément au vœu du P. Maréchal (cahier IV) dont la pensée est familière à M. Coreth. On souhaiterait connaître sa pensée sur ces interprétations dans une réédition de son œuvre. Les pages consacrées à *Métaphysique de l'Etre ou de l'Esprit?,* au réalisme et à l'idéalisme de Hegel, sont remarquables. Que les méditent ceux qui croient encore pouvoir sans ambiguïté qualifier la philosophie de Hegel par un de ces deux vocables à l'exclusion de l'autre. En passant (p. 165-7), l'auteur montre que la gauche hégélienne est plus fidèle à Hegel que la droite, du moins au point de vue philosophique et religieux. Il s'en explique dans *Hegel und der dialektische Materialismus* (*Scholastik,* 1952), et rencontre ainsi les vues de M. F. Grégoire qu'il discute tout le long de l'ouvrage, ce qui en accroît encore l'intérêt. Sans doute discutera-t-on la solution du problème de la dialectique mais on n'écrira pas sur la *Logique* de Hegel du point de vue de la métaphysique scolastique sans méditer ce beau travail de pionnier.

J. Gilbert, S. J.

A. Mittasch. — *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph.* Stuttgart, A. Kröner, 1952, 23 × 15 cm., xvi-378 p. Prix : 18 marks.

Cette monographie extrêmement fouillée comble une lacune : dans l'immense littérature consacrée à Nietzsche pas une seule étude d'ensemble consacrée à sa « philosophie de la nature ». A peine quelques points particuliers, comme ses rapports avec le darwinisme, avaient-ils été traités.

Avec une modestie remarquable, dans une préface datée de 1944, l'auteur marque les limites de son travail de pionnier. D'abord les Archives de Weimar dirigées par M. Oehler sont loin d'avoir livré toutes leurs richesses dans la grande édition « historico-critique » commencée en 1934. Ensuite les difficultés touchant les relations et les frontières de la philosophie de la nature par rapport à la théorie de la connaissance, la psychologie, la philosophie de la culture et la métaphysique, la pensée profonde de Nietzsche étant souvent voilée par des expressions contradictoires. Il semble que cette philosophie de la nature ait largement influencé sa philosophie de la culture et ses principales idées métaphysiques. N'oublions pas le mot de Nietzsche : « Wir sprechen von Natur und vergessen und dabei; wir selber sind Natur, *quand même...* »

Après une consciencieuse étude de l'itinéraire philosophique de Nietzsche (pp. 1-43), l'auteur aborde la portée systématique : 1) vom *Sein* in der Natur (pp. 49-79); 2) über das *Wirken* in der Natur (pp. 80-190); 3) über *Ziel, Wert und Sinn* in der Natur (pp. 190-255). La liste des ouvrages scientifiques et philosophiques qui formaient la documentation de Nietzsche est du plus haut intérêt (pp. 365-371).

Une troisième partie donne une appréciation d'ensemble (pp. 265-295). Le naturalisme de Nietzsche y est situé dans l'évolution de la philosophie allemande et l'auteur s'efforce *sine ira et studio* d'y déceler le durable et l'éphémère. On peut comprendre que le prophète de la crise « existentielle » de la philosophie ait été traité en « bouc émissaire » : sa philosophie de la culture se prêtait à ces jugements entiers. Il est temps que la sérénité des historiens de la philosophie reprenne le dessus en se livrant à des études critiques et objectives auxquelles sa philosophie de la nature se prête particulièrement. J. Gilbert, S. J.

J. C. Lannoy. — *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 20 × 13 cm., 400 p. Prix : 145 frs belges.

Cette étude basée uniquement sur les lettres, les mémoires et les témoignages des contemporains de Nietzsche comble une lacune pour le lecteur de langue française qui ne disposait pratiquement que de méditations assez subjectives sur

le « cas » Nietzsche ou se voyait obligé de recourir aux six volumes irremplaçables de Ch. Andler sur *Nietzsche, sa vie et sa pensée.* Toutefois, comme le note M. Lannoy, cette monumentale étude est plus littéraire et historique que philosophique. La biographie intellectuelle de M. Lannoy permettra un premier accès à l'œuvre et dissipera des équivoques en retraçant avec grand soin les étapes de l'évolution intellectuelle de Nietzsche si intimement liée aux contingences de sa vie mouvementée. Nous croyons que ce livre peut rendre les mêmes services que la belle *Introduction à Kierkegaard* de R. Jolivet. C'est dire que nous disposons désormais de la base d'information indispensable à qui veut remonter aux sources des diverses philosophies de l'existence. La bibliographie « de et sur Nietzsche » qui occupe les pages 365 à 392 rendra les plus grands services, spécialement la section consacrée à la religion dans l'œuvre et la vie de Nietzsche. L'auteur s'efforce de montrer comment l'égocentrisme athée qui domine toute la vie de Nietzsche est le principe sélectif des transformations de son idéologie. L'état maladif de Nietzsche n'ayant pas joué un rôle de premier ordre dans son évolution spirituelle, l'auteur a cru que le moyen le plus propice, sinon le seul pour interpréter l'évolution philosophique de Nietzsche à l'aide de son égocentrisme athée, était d'en faire l'histoire. On lui en saura gré. J. Gilbert, S. J.

H. Diem. — *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard.* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1950, 23 × 16 cm., xii-208 p. Prix : 13 frs suisses.

Le but de cet ouvrage est de réagir contre l'abus croissant que font des œuvres de Kierkegaard théologiens et philosophes. Ils prétendent appuyer à la « pensée existentielle » du Socrate danois, les uns leur *« Entmythologisierung »* ou leur *« théologie éristique »*, les autres leurs philosophies existentiales ou existentielles. Or, la dialectique kierkegaardienne ne voulait pas être et n'était pas une dialectique platonicienne ou hégélienne de la pensée, mais une dialectique de la *Mitteilung,* c'est-à-dire qui communique une vérité *à être,* non une vérité à savoir ; elle était même la dialectique de l'existence extraordinaire et unique de Kierkegaard et de son action personnelle sur les autres. Elle ne pouvait avoir de sens en dehors des voies d'une *providentia specialissima* veillant à faire aboutir une vocation exceptionnelle, la vocation d'amener les chrétiens à rentrer en eux-mêmes, à vivre en esprit et en vérité selon leurs croyances. Cela, il le voulait par ses écrits — qui ne sont donc pas des exposés de doctrine, mais des dialogues avec le lecteur —, par ses discours, par une vie étrange, recueillie, livrée au Christ, finalement par une agression courageuse de la hiérarchie établie : il y risquait tout et serait le témoin qui succombe pour sa cause. Il voulait être « correctif », il ne voulait pas être « norme » ; il ne voulait pas comme Luther susciter des imitateurs ni se faire des élèves ; s'il sortait du rang, c'était pour que les autres y rentrent. Sa dialectique de l'existence est par conséquent unique et exclut l'universalité. Dans les dernières notes de son journal, il se désole à la pensée que des professeurs viendraient qui s'empareraient de ses écrits et qui feraient de sa dialectique de l'existence et de la rencontre avec le Christ et avec les hommes un enseignement, quelque chose à apprendre et à savoir.

L'auteur déroule cette dialectique de l'existence en des pages serrées et difficiles, et pourtant limpides. Il débrouille en connaisseur et avec maîtrise cette pensée extrêmement fluide, souple, pénétrante, raffinée, qui ne prend corps qu'en s'opposant à Hegel, qui change sans cesse de personnage, qui se dérobe, comme autrefois le « sophiste » de Platon, à qui veut le traquer et le saisir. Tout en admirant son héros, il ne laisse pas à l'occasion d'en relever les incohérences et les partis pris. Son ouvrage, complétant et dépassant *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard* (Munich, 1929), est peut-être ce qu'on a écrit de plus profond et de plus satisfaisant sur Kierkegaard. Nous en avons indiqué le thème ; il est impossible d'en résumer ici le développement. Qui le pratique comprendra qu'on lui ait décerné en 1949, pour « sa qualité excellente », le prix de la *Sören-Kierkegaard-Gesellschaft.* J. Defever, S. J.

J. Fischl. — *Geschichte der Philosophie.* IV. *Materialismus und Positivismus der Gegenwart.* Coll. Christliche Philosophie im Einzel-

darstellungen, XIII. Graz, Verlag Styria, 1953, 21 × 14 cm., XII-388 p. Prix : broché 79,50 S. ; relié 89 S.

C'est une originalité louable de la part d'un écrivain homme d'Eglise et recteur de l'Université de Graz de consacrer un tome entier à l'analyse des courants positivistes et matérialistes des cent dernières années. C'en est une autre que ce « tableau » ne se présente pas comme un « musée de la culture occidentale » mais s'efforce de formuler un jugement sur la vision du monde de l'homme moderne en rappelant que les vraies révolutions ne se font qu'à partir d'une réflexion objective et critique sur l'héritage à assumer pour le dépasser. Enfin ce récit est aussi passionnant qu'un roman, ce qui correspond d'ailleurs à l'intention de l'auteur d'unir la science à la vie et de planter la tente de la philosophie en plein peuple, ce qui exige un très rare talent de vulgarisation. Si l'auteur prétend à l'objectivité dans l'exposé des doctrines, il se réserve la plus grande liberté de les juger. Ainsi seulement du « menu des opinions » peut se dégager le drame des créations spirituelles et des efforts de l'homme pour découvrir et exprimer le sens de la vie. Convaincu de l'unité de la pensée occidentale, l'auteur ne s'est nullement borné aux auteurs de langue allemande mais a fait la part large à la pensée anglo-saxonne. C'est ce dont le contenu nous convaincra. Pour le matérialisme, après avoir rappelé le rôle de Strauss et Feuerbach, il expose rapidement les idées des « radicaux » : Vogt, Moleschott, Büchner et Stirner et s'étend longuement sur le matérialisme dialectique et historique de Marx et de ses successeurs en Russie (p. 48-123). Quant au positivisme, il adopte une classification nationale : en France : Comte et ses disciples ; en Allemagne : Haeckel, Wundt, Nietzsche, Klages, Spengler, Freud, Adler puis le néopositivisme avec Mach, Vaihinger, Avenarius et enfin le Cercle de Vienne largement traité. Le positivisme anglais est aussi complexe. D'abord l'Empirisme moderne avec Bentham, J. S. Mill, Spencer et Schiller, puis le néo-réalisme de Moore, Russell et des métaphysiciens Whitehead et Alexander. Enfin le néopositivisme de Wittgenstein et Ryle. En Amérique : le pragmatisme groupe Peirce, James, Dewey et Santayana ; le néoréalisme et le positivisme logique sont traités synthétiquement. A cette seule énumération on se rend compte du souci qu'a l'auteur d'être complet et de dresser le bilan en évitant toute réduction simpliste. Souhaitons une large diffusion à cet ouvrage qui fait honneur à la science catholique.

J. Gilbert, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Nouveau Testament

S. THOMAS D'AQUIN. — *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, 5ª edit. cura R. CAI, O.P. ; *Catena Aurea in quatuor evangelia*. I. *Expositio in Matthaeum et Marcum*. II. *Expositio in Lucam et Ioannem*, nova edit. cura A. GUARIENTI, O.P. 3 vols, Turin-Rome, Marietti, 1951-1953-1953, 24 × 17 cm., X-430, VI-566 et IV-598 p. — La « Super Evangelium S. Matthaei lectura » est sans doute la première œuvre exégétique de S. Thomas. C'est le commentaire donné à Paris pendant deux années de cours (1257-1259). Le texte que nous possédons n'est pas de saint Thomas mais est la « réportation » faite par un ou deux disciples : Pierre d'Andria et Léger de Besançon. La préface fort concise du présent éditeur dit l'essentiel de ce qu'il faut savoir pour apprécier tant l'édition du texte que la valeur du commentaire lui-même, où saint Thomas est « encore dépendant de la coutume scolaire du XII[e] siècle qui introduit sans cesse des *quaestiones* au cours de l'exposé, mais dont il s'affranchira progressivement » (C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au M.A.*, p. 302). Une numérotation continue des paragraphes aide à saisir l'articulation du commentaire. — La « catena aurea in IV Evangelia » fut commencée par saint Thomas en Italie sur l'ordre du pape Urbain IV, en 1262. Ce commentaire réalisé uniquement à l'aide d'extraits patristiques est une mine pour l'exégète, le théologien, le prédicateur. Il faut noter toutefois que certaines identifications sont suspectes et que les citations sont parfois abrégées ou modifiées. On ne peut que recommander l'utilisation de ces volumes si riches de

tradition et de doctrine à ceux qui ont mission d'expliquer les saints évangiles au peuple chrétien. — C. M.

E. Klostermann. — *Das Markus-Evangelium.* 4e édit. Coll. Handbuch zum Neuen Testament, 3. Tubingue, Mohr, 1950, 25 × 18 cm., IV-180 p. Prix : 9,20 marks. — Cette 4e édition, sauf quelques légères modifications de détails, reproduit le texte de l'édition précédente. Des astérisques dans la marge renvoient aux additions plus importantes, publiées en annexe dans les 4 dernières pages du volume. Elles contiennent surtout un supplément de bibliographie et signalent quelques nouvelles interprétations de détail. L'auteur a complété la bibliographie. Quelques lignes de la préface précisent le but de ce commentaire : faire connaître l'état des questions et les solutions proposées, sans en imposer aucune. De ce point de vue, ce Handbuch est moins un commentaire qu'un instrument de travail dont l'information est précieuse. — C. M.

E. Lohmeyer. — *Das Evangelium des Markus.* 11., nach dem Handexemplar des Verfassers durchgesehene Auflage mit Ergänzungsheft von G. Sass. Coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Abt. I, Bd. 2. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, 23 × 16 cm., 6*-368-20 p. Prix : 21,60 marks broché, 24,60 marks relié ; supplément seul : 1,40 ou 1,50 mark. — La présente édition du commentaire de saint Marc par Ernst Lohmeyer est une reproduction photo-mécanique de la 10e édition parue en 1937, et épuisée depuis longtemps. L'auteur, mort en 1946, avait préparé cette réédition en chargeant son exemplaire personnel de notes, de changements et d'additions manuscrites. Les modifications les plus légères ont été introduites dans le texte de la présente édition. Celles qui ne pouvaient y être reportées ont été rassemblées en une douzaine de pages dans un cahier, joint à l'ouvrage, dont Gerhard Sass a assuré l'édition. Les changements signalés sont assez légers et ne modifient pas l'allure générale de la précédente édition, dont la *N.R.Th.* a rendu compte en 1939, pp. 105-106. L'état des notes manuscrites de Lohmeyer a été scrupuleusement respecté par l'éditeur du cahier. Elles sont émouvantes dans leur inachèvement, quand on sait le sort tragique qui vint briser la brillante carrière de l'auteur (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 992 ; 1953, p. 432). Ce commentaire reste un de ceux qu'aucun exégète ne peut se dispenser d'étudier. — C. M.

L. Roussel. — *Le talent littéraire dans l'évangile dit de Marc.* Paris, A. Maisonneuve, 1952, 22 × 14 cm., 126 p. Prix : 270 frs. — Dans un paragraphe intitulé « Méthode laïque », l'auteur de cet ouvrage écrit sans broncher : « Ici, les textes évangéliques seront étudiés comme n'importe quel autre document de mythologie. L'exégèse sacrée, cela n'existe pas » (p. 8). C'est dans cette perspective que l'auteur étale bout à bout une série d'affirmations péremptoires et fantaisistes. Un exemple : à propos de la femme de Zébédée, on lit p. 36 : « Cette femme était peut-être une divinité féminine dans le panthéon mithraïque dont sont extraits les Zébédéides... » (!). Un livre qui ne fait pas honneur à son auteur, professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier, pas plus qu'à son éditeur, souvent mieux inspiré, et qui sera omis dans toute bibliographie sérieuse concernant le sujet. — C. M.

A. Valensin et J. Huby, S. J. — *Evangile selon saint Luc.* Coll. Verbum Salutis, III. 41e édit., Paris, Beauchesne, 1952, 18 × 12 cm., XXII-486 p. — Cette nouvelle édition du commentaire sur saint Luc s'est enrichie de quelques pages du P. Bonsirven sur « Luc historien ». L'annotation a été mise à jour, tenant compte des travaux parus depuis 1929, et de nombreux changements introduits dans le texte ont augmenté la valeur du commentaire. — C. M.

A. Schweitzer. — *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.* 6e édit., Tubingue, Mohr, 1951, 23 × 16 cm., XXVIII-660 p. Prix : 26 marks. — Il était utile de rééditer le livre célèbre de Schweitzer. La présente édition reproduit anastatiquement et sans changement l'édition de 1913. Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'exégèse évangélique se réjouiront de cette réimpression. On sait les réserves qu'impose la thèse eschatologiste de l'auteur. — C. M.

Fr. La Cava. — *La passione e la morte di N.S. Gesù Cristo* illustrate dalla scienza medica. Prefazione del Prof. V. M. Palmieri e P. F. M. Gaetani, S. J. Naples, D'Auria, 1953, 21 × 14 cm., 90 p. Prix : 500 lires. — Les pages qui nous ont intéressé davantage dans la lecture de cet essai d'examen médical auquel le Dr. Francesco La Cava soumet le Christ souffrant sont celles (p. 47-86) où il élabore de nouveau sa théorie sur l'origine de l'« eau » dont nous parle saint Jean : « continuo exivit sanguis et aqua » (Jo., XIX, 35). Après avoir critiqué les hypothèses de « péricardite séreuse traumatique » de M. Judica-Cordiglia et de « hydropéricarde agonique » de M. Barbet, l'auteur consacre tout un chapitre, le XIII^e^, à détruire le diagnostic de pleurésie séreuse, proposé par M. Binet-Sanglé. Enfin M. La Cava expose et documente sa propre opinion ; « l'eau » en question serait « un écoulement hydrothoracique préparé et favorisé dans son développement par insuffisance cardiaque... Nul doute que l'eau sortie du côté de Jésus-Christ eût son origine dans l'hydrothorax de stase » (p. 82). — L. B.

La Bible et le prêtre. Coll. Etudes pastorales, 5. Louvain, Nauwelaerts, 1951, 18 × 12 cm., 384 p. Prix : 75 frs. — Les prêtres, auxquels ce volume est particulièrement destiné, y trouveront une série d'études bien informées et judicieuces, dues à la compétence de confrères dans le sacerdoce et consacrées aux rapports de la Bible avec les divers aspects d'une activité pastorale digne de ce nom : La Bible et la connaissance du mystère de Dieu dans l'Eglise (J. Giblet), Bible et vie spirituelle (R. Poelman), Bible et prédication (A. Zech) ; utilisation de la Bible en apostolat (J. Laloux) ; Bible et humanisme (G. Thils) et une note sur l'enseignement de la Bible et le film (A. Kesch). Ces travaux sont précédés par une étude de M. le prof. Cerfaux sur ce qu'est la Bible : *La Parole de Dieu* et une autre de P. Samain sur l'Eglise et la Bible de la Renaissance à nos jours. Signalons enfin la note abondante et bien documentée de A. Houssiau sur la Bible dans le protestantisme actuel. Ce précieux volume doit prendre place dans toute bibliothèque sacerdotale. — C. M.

C. M. Menchini, O.S.M. — *Il Discorso di S. Stefano Protomartire nella Letteratura e Predicazione Cristiana primitiva.* Dissertatio ad lauream in Fac. S. Theol. apud Pontificium Institutum « Angelicum » de Urbe. Rome, Angelicum, 1951, 23 × 16 cm., 188 p. — Le titre de cette dissertation indique clairement son double objet : la place du discours d'Etienne (*Act.*, VII, 2-53) dans l'histoire des formes littéraires du christianisme primitif et dans la prédication chrétienne primitive. Selon l'auteur, on est en présence d'un écrit de caractère chrétien hellénistique, non influencé cependant par les idées philoniennes. Pour le fonds, le discours du diacre reste dans la ligne des sermons de Pierre ou de Paul, accentuant pourtant l'idée de l'universalité du salut par la foi au Christ. Cette étude est très clairement exposée. L'auteur a délibérément laissé de côté la question de l'authenticité de ce discours. Plus d'un le regrettera. L'examen de cette question eût exigé une analyse plus approfondie du texte. Souhaitons que cette étude ne soit qu'un début et que l'auteur aborde l'ensemble des problèmes que pose à l'historien et au théologien cette cinquantaine de versets. — C. M.

Philosophie

P. Gohlke. — *Die Lehrschriften des Aristoteles.* Band V : *Metaphysik.* Paderborn, Schöningh, 1951, 20 × 12 cm., 462 p. Prix : 12 marks. — La connaissance approfondie du grec devient de plus en plus le privilège des purs philologues. Il est souhaitable qu'un autre public puisse prendre connaissance de l'essentiel de l'œuvre d'Aristote pour pouvoir comprendre l'évolution ultérieure de la philosophie occidentale. L'auteur y aura largement contribué par ses traductions pourvues d'introductions et sobrement annotées de manière à rendre accessible au lecteur la genèse d'une œuvre difficile entre toutes. Ses vues personnelles sur le développement de la doctrine d'Aristote ont été exposées dans son livre « *Aristoteles und sein Werk* » (Paderborn, Schöningh, 1948). On sait que la controverse est loin d'être épuisée entre spécialistes. — J. G.

T. E. Jessop. — *Berkeley. Philosophical Writings.* Coll. The Nelson Philoso-

phical Texts. Edimbourg, Nelson, 1952, 18 × 13 cm., XXVI-278 p. Prix : 10/6 sh.

A. A. Luce & T. E. Jessop. — *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne.* Volumes V-VI. Coll. Bibliotheca Britannica Philosophica. 2 vols, Edimbourg, Nelson, 1953, 24 × 16 cm., XII-236 et VIII-256 p. Prix : 30 sh. chaque volume. — En combinant des « morceaux choisis » de l'*Essay in Vision,* du *De Motu* et de *Siris* avec le texte du premier *Dialogue entre Hylas et Philonous,* des *Principes de la connaissance humaine* et du second Dialogue de l'*Alciphron,* M. Jessop a réussi non seulement à permettre une large étude de la théorie de la connaissance de Berkeley mais à donner une vue d'ensemble de sa philosophie à laquelle son introduction servira de guide. Cette collection destinée à l'étudiant qui ne peut se procurer des éditions complètes ou risquerait de s'y perdre remplit jusqu'ici parfaitement son but avec le soin que les éditeurs anglais apportent à leurs publications. — Réjouissons-nous de la régularité avec laquelle se succèdent les volumes de l'édition critique des œuvres complètes. Nous disposons désormais de *Siris* (vol. V) et de *Miscellanea* (vol. VI) concernant des situations sociales particulières — anglaises ou irlandaises — analysées du point de vue de la morale et de la religion. Ces essais réfutent l'opinion trop répandue d'un Berkeley rêveur dépourvu de sens pratique et confirment sa hauteur de vue dénonçant l'esprit de parti et sa sympathie pour les pauvres et les opprimés qui annonce la philanthropie. Son aisance à traiter des questions économiques nous révélera un aspect méconnu de sa riche personnalité. — J. G.

H. Piéron. — *La sensation.* Coll. « Que sais-je? », 555. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 17 × 11 cm., 136 p. — Dans ce petit livre, le professeur Piéron résume à grands traits l'ouvrage très approfondi qu'il a publié en 1945 sur « La sensation, guide de vie ». Il justifie d'abord l'étude séparée des sensations, indépendamment de la perception, puis il étudie les divers groupes de sensations et les structurations perceptives. Il passe alors à l'examen des modalités générales de l'excitation sensorielle : modalités tactiles, vibratoires, thermiques, algiques, stato-dynamiques, sonores, lumineuses, sapides, odorantes. Les trois derniers chapitres sont consacrés aux aspects quantitatif, qualitatif et spatio-temporel de la sensation. L'obligation où l'auteur s'est trouvé de condenser une abondante matière en un petit nombre de pages rend la lecture de son livre assez ardue. Disons en bref qu'on y trouvera tout l'essentiel de la psycho-physique actuelle des sensations. — A. T.

P. Valori, S. J. — *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana.* Coll. Ragguagli e profili, 8. Rome, Edizioni « La Civiltà cattolica », 1950, 19 × 12 cm., 248 p. Prix : 500 lires. — Dans la littérature Blondélienne déjà considérable, cette étude du Père Valori ne devrait pas passer inaperçue. Elle est pénétrante et tient une position d'équilibre que Blondel certes n'aurait pas désavouée. En une première partie, l'auteur rappelle les éléments constitutifs de la philosophie chrétienne de Maurice Blondel et retrace la genèse de cette philosophie depuis la *Lettre sur les exigences... en matière d'apologétique* jusqu'au *Problème de la philosophie catholique.* Ensuite vient une partie critique. Le Père Valori analyse surtout le désir naturel de la vision béatifique chez Maurice Blondel et montre comment, malgré les lacunes et imperfections du vocabulaire, Blondel ne tenait nullement ce désir pour une exigence (cfr, surtout, pp. 160-165). Une bonne bibliographie complète ce travail sérieux. — F. T.

Teoresi. Rivista di cultura filosofica. Année 1950, n^os^ 1-4. Volume dédié à Maurice Blondel. Messina (via Concezione, 8), 1950, 25 × 18 cm., 368 p. Prix : 1.500 lires. — A l'occasion d'un double jubilé, celui des cinquante ans de *L'Action,* celui des quatre-vingts ans de son auteur, *La Nouvelle Journée* publia, en 1946, avec trois ans de retard et pour cause ! un hommage à Maurice Blondel. La revue *Teoresi,* animée d'une même sympathie admirative pour le philosophe d'Aix, a voulu, elle aussi, rendre un hommage à son œuvre tout autant qu'à sa personne. Et c'est pourquoi nous trouvons ici encore analysés les principaux aspects du Blondélisme. L'horizon prospecté est très étendu et nous livre des

points de vue rarement envisagés, comme celui de Maurice Blondel et l'Histoire ou encore celui des équivoques du personnalisme dénoncées par Maurice Blondel. Quant à l'influence de la méthode Blondélienne sur la pensée contemporaine, elle est vigoureusement soulignée par l'étude la plus considérable de ce volume : *La riforma blondeliana del filosofare e la sostanza teoretica del blondelismo,* par Vincenzo L a V i a. L'extrait d'une lettre de Maurice Blondel, datant de 1931, ajoute une note d'inédit à cette précieuse contribution à l'intelligence d'une des philosophies les plus complexes et les plus riches de notre temps. — F. T.

Doctrine et Vie spirituelles

Dom C. MARMION. — *De H. Drieëenheid in ons geestelijk leven.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 19 × 12 cm., XII-332 p. — Présentation et traduction néerlandaise de l'ouvrage de Dom Raymond Thibaut paru en 1946, sous le titre « Consécration à la Très Sainte Trinité, Texte et commentaire par Dom Marmion ». — J. D.

J. VIOLLET. — *La Trinité et les lois de l'homme.* Coll. « La vie chrétienne ». Paris, Grasset; Edit. familiales de France, 1951, 19 × 12 cm., 228 p. Prix : 360 frs. — La Très Sainte Trinité est le mystère central du christianisme. Aussi serait-il étonnant qu'il ne projette pas quelques clartés sur les problèmes fondamentaux de l'humanité : problèmes de la personne, de la famille, de la société. A sa lumière, Jean Viollet aborde quelques-uns des grands problèmes humains : loi du travail, gérance des biens temporels, justice, charité, famille, société. Sans doute, ne doit-on pas s'attendre à trouver dans ce livre un véritable traité de théologie concernant la Trinité et les lois de l'homme, mais plutôt, des orientations, des suggestions, des points de repère pour une pensée qui devra s'approfondir et se préciser. Lu dans cette perspective, le livre du chanoine Viollet suscitera d'utiles réflexions et fera du bien. — J. D.

Abbé H. DELSAUTE. — *Le mystère de l'unité et du divin retour.* Préface du chan. J. Vieujean. Paris-Tournai, Casterman, 1952, 21 × 15 cm., 286 p. Prix : 72 frs belges. — Il faut lire ces pages « de toute son âme, comme elles furent dites et écrites » selon les mots de M. le chanoine Vieujean dans la préface. On ne trouvera peut-être pas dans ce livre tout le contentement possible d'une lecture facile, car bien des passages en sont malaisés et durs à pénétrer. Mais c'est vraiment le livre de l'Unité autour du Christ : tout nous y conduit, tout nous y ramène! Sous la conduite de l'auteur, nous allons, nous retournons à Dieu à travers la philosophie platonicienne, les Pères, les Evangiles, la Personne de Jésus, sa mort et la signification du signe ou Retour en acte. Mais pourquoi tant de recherches et parfois de répétitions? Difficile à lire, ce livre sera cependant une prière pour celui qui ainsi l'abordera. — J. P.

E. RIDEAU. — *Ce que croient les chrétiens... Le savez-vous?* — Paris, Spes, 1951, 19 × 14 cm., 102 p. Prix : 180 frs. — Pendant la mission de la Sambre (octobre, novembre 1950), le Père Rideau composa cette courte présentation de la doctrine et de la morale catholiques à l'intention des militants. Il a pensé, avec raison, qu'elle pourrait rendre service à d'autres. Les grands thèmes chrétiens y sont abordés : existence de Dieu, création et salut de l'homme, Incarnation et Rédemption, Eglise et culte chrétien, morale chrétienne. Le dernier chapitre répond aux principales objections contre la religion. — J. D.

R. GUARDINI. — *Vie de la foi.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. de la Revue des Jeunes, 1951, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 210 frs. — En ce petit volume Romamano Guardini esquisse une analyse de la vie de la foi. Comment la foi naît-elle dans les âmes? Quelles crises a-t-elle généralement à y surmonter? Quelles sont les relations de la foi avec l'amour, l'espérance, l'action, le savoir, le dogme et l'Eglise? Telles sont les questions qui retiennent l'attention de l'auteur et auxquelles il apporte une réponse vraie et vivante. On recommandera volontiers ces pages aux jeunes tentés dans leur foi. — J. D.

R. Guardini. — *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne.* Paris, Edit. du Seuil, 1951, 19 × 14 cm., 238 p. — Livre de psychologie religieuse : à propos de Pascal, Romano Guardini analyse le drame de la conscience chrétienne. Car le croyant qui veut vivre intégralement sa foi, connaît un drame. Sa foi le conduit à certaines options qu'il n'accepte pas sans peine. Quelle est l'attitude du croyant sincère face à l'homme, au monde, à la nature, au Dieu caché? « Comment se réalise une vie qu'elle détermine tout entière? » : tels sont les problèmes que l'auteur aborde en ces pages, et qu'il traite avec son sens du concret et ses dons habituels de psychologue. Nous disons « A propos de Pascal ». Car nous doutons fort que les spécialistes des études pascaliennes fassent siennes toutes les reconstructions et toutes les assertions de l'auteur concernant Pascal. Le véritable intérêt du livre provient de l'analyse qui y est faite, du drame de la conscience chrétienne. — J. D.

Lucien-Marie de Saint-Joseph, O.C.D. — *La communion dans l'attente.* Coll. La vigne du Carmel. Paris, Edit. du Seuil, 1952, 17 × 13 cm., 142 p. — Trois brèves mais bonnes études, inspirées de la lecture de S. Jean de la Croix, sur les vertus théologales. Les deux premières : « La Tunique Blanche » et « La Robe Rouge » mettent en relief les relations qui existent entre la messe « mystère de foi et mystère d'amour » et les vertus de foi et de charité. La troisième « Le pourpoint vert » qui traite de l'espérance se place à un point de vue plus général. Elle reproduit une conférence donnée à la Semaine des intellectuels catholiques en 1951. — J. D.

Chan. J. Leclercq. — *Valeurs chrétiennes.* Coll. Cahiers de la revue nouvelle. Tournai-Paris, Casterman, 1952, 20 × 13 cm., 208 p. Prix : 54 frs belges. — La souffrance, la maladie, la vieillesse et la mort sont des faits quotidiens. Le christianisme les illumine des clartés de l'au-delà; il enseigne à les valoriser. Pour le chrétien, la souffrance est féconde et la mort s'achève en résurrection. Le christianisme est aussi message de joie et abandon à une Providence paternelle qui dirige nos existences. Vérités qu'il faut sans cesse nous rappeler et faire passer dans notre vie; le beau livre du chanoine Leclercq nous y aidera. — J. D.

La prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave. Par un moine de l'Eglise d'Orient. Edit. de Chevetogne, 1951, 19 × 12 cm., 110 p. Prix : 40 frs. — L'expression « prière de Jésus » est un « terme technique de spiritualité byzantine, qui désigne l'invocation du nom de Jésus, soit employé seul, soit inséré dans une formule plus ou moins développée ». Ce petit livre nous raconte sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave. Etude d'histoire et de piété. Elle permet de pénétrer au cœur même du culte dans l'Eglise d'Orient. C'est assez dire son intérêt. — J. D.

Abbé Thellier de Poncheville. — *Le Christ à l'œuvre. Sa vie de prière. Sa vie de dévouement.* Paris, Spes, 1952, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 260 frs. — Tout apôtre, prêtre ou laïque, s'est posé le problème de l'union de la prière et de l'action. Leur équilibre n'est pas facile à réaliser. Pour nous y aider, un maître de la spiritualité nous montre Jésus dans sa vie de prière et de dévouement. Il pense, avec raison, qu'au contact du Maître, le disciple apprendra à unifier dans sa vie sa vocation d'apôtre et ses devoirs d'adorateur du Père et d'intercesseur auprès de Dieu en faveur des hommes. — J. D.

L. Sullerot. — *Le Maître de la vie.* I. Le mystère de la Croix. II. Le mystère du Christ incarné dans l'Eglise. III. Le mystère de l'incroyance. Marseille, Publiroc, 1950, 22 × 14 cm., 356 p. — Un jour vient où le catholique, adolescent, jeune homme, homme d'âge mûr, cherche à se rendre explicitement compte de la bonté de la foi que jusqu'alors il a admise sans la raisonner. Or tout catholique porte en lui, « à l'état confus », ses raisons de croire. « Il n'a qu'à faire l'inventaire des richesses de sa foi, à les tirer de lui-même pour les amener à la pleine lumière ». C'est pour l'y aider que Louis Sullerot a écrit : « Le Maître de la vie ». Il l'a fait avec un réel succès. Le croyant qui le lira saura qu'en suivant Jésus, il a véritablement trouvé le Maître de la vie. — J. D.

M. Riquet, S. J. — *La parole de Dieu. Réalité d'aujourd'hui.* Coll. Conférences de Notre-Dame de Paris. Paris, Edit. Spes, 1951, 19 × 12 cm., 190 p. Prix : 300 frs. — Dieu nous a parlé par ses prophètes et par son Fils. L'Eglise a reçu la mission de nous transmettre cette parole. A travers l'Eglise et la Bible, Dieu continue à nous parler aujourd'hui. C'est cette « Parole de Dieu, réalité d'aujourd'hui », que le R. P. Riquet a pris comme thème de ses conférences à Notre-Dame durant le carême de 1951. Leur réunion en un volume en prolongera l'écho. Les catholiques n'auront qu'à l'ouvrir pour y retrouver l'essentiel de ce qu'ils doivent savoir pour entendre avec profit la parole de Dieu. — J. D.

Mgr Chevrot. — *Les béatitudes.* Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 19 × 12 cm., 190 p. — Les « Béatitudes » prononcées par Jésus ouvrent à la perfection des horizons illimités ; aussi sont-elles toujours actuelles. C'est cette permanente actualité que Mgr Chevrot fait ressortir avec le talent qui le caractérise. Pour retrouver le chemin du bonheur qui ne déçoit pas, les hommes comme les sociétés d'aujourd'hui n'ont rien de mieux à faire qu'à s'imprégner de leur esprit et à les mettre en pratique. — J. D.

M. Goossens, O.F.M. — *De meditatie in de eerste tijd van de moderne devotie.* Haarlem-Anvers, J. H. Gottmer, 1952, 23 × 15 cm., 260 p. Prix : broché, 10,50 flor. ; relié, 12,50 flor. — Ouvrage d'intérêt principalement historique. Interrogeant les textes, — ceux en particulier de Gérard Groote († 1384), Florent Radewijns († 1400) et Gérard Zerbald († 1398), — l'auteur s'efforce de préciser ce que la « dévotion moderne » entendait à ses origines par méditation. Il conclut — contre l'opinion reçue depuis le P. H. Watrigant — que la première époque de la dévotion moderne n'a pas connu l'exercice quotidien de la méditation méthodique, mais a simplement frayé la voie à celle-ci. Etude bien menée qui apporte sa contribution à l'histoire de la spiritualité moderne. — J. D.

Chan. J. Vieujean. — *L'autre toi-même.* Coll. Cahiers de la Revue Nouvelle. Paris-Tournai, Casterman, 1952, 20 × 13 cm., 224 p. Prix : 54 frs belges. — Un beau livre sur l'amour des autres, que prêtres et laïques trouveront grand profit à lire et à méditer. Direct, concret, pourvu d'anecdotes heureusement choisies, traitant de la vie de tous les jours et des heures qui acculent à l'héroïsme, le livre du chanoine Vieujean remet en lumière la nécessité et la grandeur du second commandement, en même temps qu'il pousse à sa pratique. A conseiller. — J. D.

R. Plus, S. J. — *La paix intérieure.* Bruges, Beyaert, 1952, 20 × 13 cm., 164 p. Prix : 58 frs. — Bien des âmes angoissées cherchent la paix. Ce nouveau livre du P. Plus les y acheminera. L'auteur définit la paix intérieure : « Un état d'équilibre sans tapage, résultant d'une entière adhésion à ce qu'est Dieu et à ce qu'Il veut » (p. 17). Après en avoir signalé les adversaires, il indique les moyens de l'acquérir. Dans une dernière partie, il nous propose un exemple remarquable de formation à la paix intérieure : la direction donnée à la Mère Angélique Arnauld par saint François de Sales. On retrouve en cet ouvrage les qualités qui ont fait le succès des œuvres du P. Plus : style alerte, concret, doctrine solide, illustrée de traits et de citations bien choisies. — J. D.

M. Vinken, Kruisheer. — *De spiritualiteit der Kruisheren.* Anvers, Sheed & Ward, 1953, 21 × 14 cm., 84 p. Prix : 45 frs. — Tous les ordres religieux ont pour but de favoriser chez leurs membres l'union à Dieu par l'émission des trois vœux. C'est dire que les traits essentiels de la vie religieuse se retrouvent chez tous. Pourtant ils ont leurs différences voulues par le Saint-Esprit, leur but spécial, leur spiritualité propre. M. Vinken nous expose celle des Croisiers. Il le fait en nous mettant en contact avec l'idéal du Fondateur, le développement de l'ordre au cours de l'histoire, et les grandes dévotions des RR. PP. Croisiers. — J. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

AUMONT M. — *Femmes en usine. Les ouvrières de la métallurgie parisienne.* Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 158 p. Prix : 260 frs.

BARRA G. — *Preti d'oggi.* Milan, Vita e Pensiero, 1953, 18 × 12 cm., 258 p. Prix : 600 lires.

BARTSCH H. W. — *Die Anrede Gottes.* Das biblische Wort dem modernen Menschen dargeboten. Hambourg-Volksdorf, H. Reich Evangelischer Verlag, 1953, 20 × 14 cm., 90 p. Prix : 3,85 marks.

BEUMER J., S. J. — *Theologie als Glaubensverständnis.* Wurzbourg, Echter-Verlag, 1953, 24 × 16 cm., 252 p. Prix : 11,50 marks.

British (The) Journal for the Philosophy of Science. Vol. IV. N° 14. August 1953. Londres, Nelson, 1953, 24 × 16 cm., p. IV et 93-182. Prix : 7/6 sh. Abonnement annuel : 30 sh.

J. E. CAMPBELL. — *Indulgences. The Ordinary Power of Prelates Inferior to the Pope to Grant Indulgences.* An Historical Synopsis and a Canonical Commentary. Coll. Universitas Catholica Ottaviensis. Dissertationes... in Fac. eccl... Series canonica, t. 19. Ottawa, The University of Ottawa Press, 1953, 24 × 16 cm., XIV-200 p.

CAMUS L.-Y. — *Un pionnier et un précurseur : Frédéric Ozanam.* Coll. Présence du catholicisme, 12. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 158 p. Prix : 400 frs.

CASTRO (A) F. M., O.P. — *Santa Teresa de Jesus (rasgos de su vida).* Palencia, Convento de San Pablo, 1953, 21 × 16 cm., X-426 p. Prix : 100 pesetas.

CAYRÉ F. — *Dieu vit en l'homme. Théologie pour tout chrétien* avec le concours de MM. Daniel-Rops, Dr Assailly, etc. 8e édit., Paris, La Colombe, 1953, 21 × 14 cm., 322 p. Prix : 1.000 frs.

CHOPPINET L. — *Un contraste qui révèle Dieu.* Préface du chan. P. Gillet. Bruxelles, Le Roseau vert, 1953, 19 × 12 cm., 72 p. Prix : 40 frs.

COLOMBO A. — *Le origini della Gerarchia della Chiesa copta cattolica nel secolo XVIII.* — Coll. Orientalia christiana analecta, 140. Rome, Pont. Instit. orient. stud., 1953, 24 × 17 cm., XVI-254 p. Prix : 3.500 lires.

CONGAR Y. M.-J., O.P. — *L'Eglise catholique devant la question raciale.* Coll. La question raciale et la pensée moderne. Paris, Unesco, 1953, 21 × 13 cm., 64 p. Prix : 100 frs.

DIEPEN H.-M., O.S.B. — *Les trois chapitres au concile de Chalcédoine.* Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne. Oosterhout, Edit. de Saint-Michel, 1953, 30 × 19 cm., 128 p. Prix : 12 flor.

DIX G., O.S.B. — *The « Hellenization » of the Gospel.* Tirage à part de Teologiska Föreningens i Uppsala Förhandlingar 1951-1955. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1953, 23 × 15 cm., 32 p.

GAECHTER P., S. J. — *Maria im Erdenleben.* Neutestamentliche Marienstudien. Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia, 1953, 21 × 14 cm., 260 p. Prix : 58 S.

GALLUS T., S. J. — *Interpretatio mariologica protoevangelii posttridentina* usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis. Pars Prior. Aetas aurea exegesis catholicae a concilio Tridentino (1545) usque ad annum 1660. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953, 25 × 18 cm., XVI-286 p. Prix : 3.000 lires.

GARCIADIEGO A., S. J. — *Katholiké Ekklesia.* El significado del épiteto « Catolica » aplicado a « Iglesia » desde San Ignacio de Antioquia hasta Origenes. Mexico, Editorial Jus, 1953, 23 × 15 cm., XXXVI-178 p. Prix : 20 dlls.

GARDEIL H. D. — *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin.* II. *Cosmologie.* Paris, Edit. du Cerf, 1953, 20 × 13 cm., 162 p.

GEMELLI A., O.F.M. — *La psicoanalisi, oggi.* Coll. I Problemi del Giorno. Milan, Vita e Pensiero, 1953, 17 × 12 cm., VIII-100 p. Prix : 250 lires.

GILLY DE COLLIÈRES R. — *La Vierge messagère du cœur. Apparitions et messages.* Préface de S. Em. le card. Tisserant. Paris, Plon, 1953, 19 × 12 cm., XVI-246 p.

Giorno (Il) del Signore. Settimana di Orientamente Pastorale promossa dal Didascaleion di Milano. Coll. Documentazioni ed esperienze pastorali, 11. Brescia, Morcelliana, 1953, 18 × 13 cm., 308 p. Prix : 500 lires.

GOGARTEN FR. — *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.* Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1953, 21 × 13 cm., 220 p. Prix : broché 9,80 marks ; relié 12,20 marks.

GOSSELLIN J.-B., S. J. — *Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année.* Tome VI. *Textes et Pensées pour le temps de la Retraite.* Toulouse, Apostolat de la Prière; Tournai, Casterman, 1953, 19 × 12 cm., 184 p. Prix : 280 frs franç. ou 45 frs belges.

GUELLUY R. — *Le travail dans la vie du chrétien.* Gembloux, Duculot; Bruxelles, Edit. de l'Action catholique rurale, 1953, 18 × 12 cm., 192 p.

HUSSER P. — *L'unité dans la diversité. Critère de vérité.* La connaissance par le bon sens, connaissance scientifique de Dieu et de l'Eglise « une » du Christ. Chateauroux (Indre), chez l'auteur, rue de l'Indre 14, 1953, 21 × 14 cm., 144 p. Prix : 350 frs.

JANSSENS L. — *Morale et Problèmes démographiques.* Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Louvain, Société d'études mor., soc. et jur.; Bruxelles, Edit. Univ., 1953, 19 × 12 cm., 48 p. Prix : 35 frs.

JOURNET Ch. — *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique.* Coll. Sagesse et cultures. Paris, Alsatia, 1953, 22 × 15 cm., 154 p.

KILPATRICK G. D. — *The Trial of Jesus.* Friends of Dr. William's Library, Sixth Lecture 1952. Londres, Oxford University Press, 1953, 22 × 14 cm., 22 p. Prix : 3/6 sh.

KITTEL G. et FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band V. Lieferung 14 (Bogen 53-56) : παρθένος-πασχα. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, 31 × 22 cm., p. 833-896. Prix : 4,60 marks.

LANDGRAF A. M. — *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* II^er^ Teil. *Die Lehre von Christus.* Band I. Ratisbonne, Pustet, 1953, 24 × 17 cm., 378 p.

Lectuur-Repertorium. Auteurslijst bevattende 23.000 Bio-bibliografische Nota's en 3.000 Portretten van Auteurs..., met waarde- en vakaanduiding van 90.000 literaire en vulgariserende werken, samengesteld door het A.S.K.B. onder redactie van J. BAERS en P. HARDY. Tome II : *H-R.* 2^e^ édit., Anvers, Vlaamse Boekcentrale, 1953, 20 × 13 cm., p. 1047-2132.

LOMBARDINI S. — *Il monopolio nella teoria economica.* Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Nuova serie, vol. XLIII. Milan, Vita e Pensiero, 1953, 25 × 18 cm., XII-318 p. Prix : 1.700 lires.

MAGNAUD (Chan. P.) — *Méditations pour les jeunes séminaristes.* V. *Ecce homo.* 5^e^ série de 60 méditations sur les vertus naturelles. Toulouse, Apostolat de la Prière; Tournai, Casterman, 1953, 15 × 12 cm., 150 p. Prix : 31,50 frs belges.

MARDUEL M. — *Face à la solitude à la lumière du veuvage de Marie.* Coll. Présence du catholicisme, 11. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 124 p. Prix : 360 frs.

MARITAIN J. — *Approches de Dieu.* Coll. Sagesse et Cultures. Paris, Alsatia, 1953, 22 × 15 cm., 138 p.

MAYER S., O.S.B. — *Neueste Kirchenrechts-Sammlung.* Band I : *1917-1929.* Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 24 × 16 cm., VIII-566 p. Prix : 36 marks.

MCCARTHY R. J., S. J. — *The Theology of Al-Ash'ari.* Beyrouth, Imprimerie catholique; Oxford, Thornton, 1953, 25 × 18 cm., XXX-276-112 p. Prix : broché, 28/6 sh.; relié, 35/6 sh.

MOELLER Ch. — *Littérature du XX^e^ siècle et christianisme.* II. *La foi en Jésus-Christ.* Sartre — Henry James — Martin du Gard — Malègue. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 21 × 15 cm., 354 p. Prix : 105 frs belges.

OEING-HANHOFF L. — *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin.* Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XXXVII, Heft 3. Munster, Aschendorff, 1953, 24 × 16 cm., XVI-194 p. Prix : 13,50 marks.

PIROT L. et ROBERT A. — *Dictionnaire de la Bible. Supplément.* Fasc. XXVI : *Loi israélite-Mandéisme.* Paris, Letouzey et Ané, 1953, 28 × 20 cm., col. 513-768.

Problèmes de l'économie française. Coll. Recherches et Débats, cahier n° 5. Paris, Fayard, octobre 1953, 20 × 15 cm., 224 p. Prix : 500 frs.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. Th. Klauser, en coll. Fr. J. Dölger †, H. Lietzmann †, J. H. Waszink et L. Wenger. Fasc. 13 : *Brüderlichkeit der Fürsten-Bulla.* Stuttgart, Hiersemann, 1953, 28 × 20 cm., col. 641-800. Prix : 12,50 marks.

RÉMY. — *Pourpre des martyrs.* Paris, Fayard, 1953, 22 × 14 cm., 382 p. Prix : 800 frs.

RIEDMANN A. — *Wie Jesus lebte, litt und starb.* Ein Christusbuch für die Familie in Wort und Bild. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 25 × 17 cm., XVIII-264 p., 132 grav.

RIQUET M., S. J. — *L'Eglise parmi nous.* Conférences de Notre-Dame de Paris, Carême 1953. Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 350 frs.

— *L'unique sauveur demain comme hier.* Conférences de Notre-Dame de Paris, Carême 1952. Paris, Spes, 1952, 19 × 12 cm., 208 p. Prix : 325 frs.

RUPERT J. H. — *De programmate Iacobi Lainii, secundi praepositi generalis societatis Iesu, reformationem papatui per Concilium generale imponere temptantis.* Pontif. Univ. Gregor., Excerpta ex dissertatione ad lauream in Fac. Hist. Eccl. Maastricht, Tongerse straat 53, 1953, 24 × 16 cm., 50 p.

RUY L. — *Les vérités essentielles.* Paris, Dillen, 1953, 18 × 11 cm., 48 p.

SIBLOT J. — *Signes de Dieu.* Paris, Edit. Ouvrières, 1953, 19 × 12 cm., 188 p. Prix : 390 frs.

SPADAFORA Fr. — *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento.* Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1953, 25 × 18 cm., XXIV-398 p. Prix : 2.000 lires.

STEINMANN J. — *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil.* Coll. Lectio Divina, 13. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 324 p.

TANQUEREY A. — *Synopsis theologiae moralis et pastoralis.* Tomus III. *De iustitia.* Editio 12ª quam fusius recognovit P. STEVEN. Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1953, 22 × 14 cm., XXXII-836-(28)-52* p.

Theologische Studien. Eine Schriftenreihe hrsgb. v. K. Barth. Zurich, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, 1953, 22 × 15 cm.

Heft 36 : E. BUESS. — *Die kirchlichen Richtungen.* 72 p. Prix : 4,90 frs.

Heft 37 : M. GEIGER. — *Geschichtsmächte oder Evangelium.* Zum Problem theologischer Geschichtschreibung und ihrer Methode. Eine Untersuchung zu Emanuel Hirschs « Geschichte der neuern evangelischen Theologie ». 98 p. Prix : 6,05 frs.

THURIAN M. — *La confession.* Préface de M. Boegner. Coll. Communauté de Taizé. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953, 19 × 13 cm., 184 p. Prix : 5,65 frs suisses.

TOUSSAINT J. — *Dieu et les grands problèmes de la vie.* Coll. « La vie ». Manuels de religion conformes au Programme officiel, VI. Gembloux, Duculot ; Namur-Bruxelles, La Procure, 1953, 22 × 15 cm., 222 p. Prix : 60 frs.

TOYNBEE A. J. — *Le monde et l'Occident.* Trad. Primerose Du Bos. Précédé de la Pensée historique de Toynbee par J. Madaule. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 54 frs belges.

TYCIAK J. — *Prophetie und Mystik.* Eine Deutung des Propheten Isaias. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 20 × 13 cm., 96 p. Prix : 4,80 marks.

VERHELLE J. — *Jeugd voor het altaar.* Commentaar over de misgebeden voor hedendaagse jongeren. Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 18 × 11 cm., 74 p.

VROMANT G., C.I.C.M. — *De bonis ecclesiae temporalibus* ad usum utriusque cleri, praesertim missionariorum. Coll. Museum Lessianum. Section Théologique N° 19. Bruxelles, Edit. Universelle ; Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 23 × 15 cm., XIV-334 p. Prix : 180 frs.

VYKOPAL A. — *Jesus Christus Mittelpunkt der Weltanschauung.* I Band. *Von Orpheus zur Zinne des Tempels.* Paderborn, Fr. Schöningh ; Louvain, Nauwelaerts, 1953, 25 × 16 cm., 224 p. Prix : 140 frs belges.

WELCH A. C. — *Prophet and Priest in old Israel.* Oxford, Blackwell, 1953, 19 × 13 cm., 160 p. Prix : 10/6 sh.

WILLWOLL A., S. J. — *Seele und Geist.* Coll. Mensch, Welt, Gott, Band IV. 2e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 14 cm., X-226 p. Prix : broché, 8 marks ; relié, 12 marks.

ZUNTZ G. — *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum.* The Schweich Lectures of the British Academy 1946. Londres, Oxford University Press, 1953, 25 × 15 cm., XVIII-296 p. Prix : 27/6 sh.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.
Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*

A NOS ABONNÉS

En 1954, la NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE paraîtra, comme en 1953, **tous les mois** *(sauf août et septembre), avec le même nombre de pages.*

Nous adressons un pressant appel à tous nos abonnés de Belgique, de France et du Grand-Duché de Luxembourg pour qu'ils veuillent bien, **dès la réception de ce fascicule,** *faire parvenir à l'Administration de la Revue (Casterman, Tournai, C. C. P. 219.47; Paris, C. C. P. 676.68) le montant de leur abonnement pour 1954 (Belgique : 185 fr. b.; France : 1250 fr. fr.).*

Nous adressons cet appel aussi instamment à tous nos abonnés des autres pays; qu'ils s'acquittent immédiatement, **dès réception de ce fascicule,** *du prix de leur abonnement* **chez le libraire indiqué** *pour le recouvrement dans leur pays (voir deuxième page de la couverture).*

Si des abonnés se trouvaient malheureusement empêchés de continuer leur abonnement en 1954, qu'ils veuillent bien en avertir **immédiatement** *l'Administration de la Revue, Établissements Casterman, Tournai, Belgique.*

Nous serons très reconnaissants à tout abonné qui nous aidera à étendre le cercle des souscripteurs de la revue, soit en la recommandant à des amis, soit en envoyant à la Direction ou à l'Administration des adresses de prêtres auxquels nous pourrions présenter, avec chance de succès, un numéro spécimen.

Nous remercions enfin tous les lecteurs qui nous ont, au cours de cette année, manifesté leur sympathie, exprimé en diverses occasions soit leurs encouragements et félicitations, soit aussi leurs désirs et suggestions. Puisse cette franche collaboration entre la Revue et ses abonnés devenir de plus en plus étroite et constante, de plus en plus confraternelle!

Nos abonnés français nous rendraient service en mentionnant sur le talon de leur bulletin de versement le numéro de référence qui figure sur l'emballage des livraisons.

Imprimé en Belgique.